نصوص معاصرة

47
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الثانية عشرة، العدد السابع والأربعون، صيف ٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ

ملف العدد

العلاّمة المفسِّر محمد هادي معرفت، قراءات ومطالعات /4/

دراسات

قراءات

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة،
صيف ٢٠١٧م، ١٤٣٨هـ

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

رئيس التحرير
حيدر حب الله

مدير التحرير
محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجديا)

زكي الميلاد	السعودية
عبد الجبار الرفاعي	العراق
كامل الهاشمي	البحرين
محمد حسن الأمين	لبنان
محمد خيري قير باش أوغلو	تركيا
محمد سليم العوا	مصر

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

☐ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

☐ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

☐ وكلاء التوزيع

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٢٠٢+).
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٩٧١٤+).
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥ـ مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين‌ع، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣+). ٢ـ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(٢١٦+).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

محتـويات

العدد السابع والأربعين، صيف ٢٠١٧م، ١٤٣٨هـ

ملف العدد
العلّامة المفسِّر محمد هادي معرفت، قراءاتٌ ومطالعات /٤/

▫ دراسات

▫ قراءات

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قضايا وإشكاليّات

. الحلقة الرابعة .

حيدر حب الله(*)

الإشكاليّة الثامنة: مسألة العنف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنّ الإضاءة على هذه الإشكاليّة، ووضع جوابٍ يتصل بها، سوف يساعدنا في حلِّ الإشكاليّة السابقة، ومن ثمَّ سيصبح العمل الفكري في باب الأمر بالمعروف مشروعاً ومشرّعاً.

يتحدّث الفقهاء منذ قرون عن أنّ مراتب الأمر بالمعروف ثلاثة وهي: (القلب، اللسان، اليد).

أمّا مرتبة القلب فلها معنيان: **أحدهما** ليست له علاقة بالأمر بالمعروف؛ **والثاني** على صلةٍ وثيقة به.

إنّ معنى مرتبة القلب في تفسيرها الأوّل هو عدم الرضا ـ نفسياً ووجدانياً ـ بالمنكر. إنّ هذا الأمر واجبٌ، لكنّه ليس أمراً بالمعروف؛ لأنّني لا آمر أحداً. والفقهاء المتأخِّرون قالوا: هذا من الواجبات التي دلَّ الدليل عليها، فإذا رأيتُ منكراً في مكانٍ ما فعليَّ أن أستنكر في قلبي، أي إنّ عليَّ أن أربّي نفسي تربية أخلاقيّة بحيث يصبح سماع المنكر بالنسبة إليها فيه نوعٌ من الضيق النفسي والكراهية والانزعاج، فأنا بيني وبين نفسي أحبّ المعروف وأشعر بالسعادة لوجوده، ولا أرضى بالمنكر. هذه هي التربية التفاعليّة الإيجابيّة مع المعروف والتفاعليّة السلبيّة مع المنكر، وهذا واجبٌ من حيث المبدأ، لكنّه ليس له علاقة بالأمر بالمعروف.

(*) محاضرتان أُلقيتا في جامعة الزهراء، في إيران، بتاريخ: ١٩ ـ ٢٠ / ٤ / ٢٠١٣م.

أمّا مرتبة القلب التي لها علاقة بالأمر بالمعروف فهي التي وصفوها بأنّها كلُّ ردّة فعلٍ خارجيّة يقوم بها الإنسان تجاه منكرٍ ما، وليس للسان أو اليد بها علاقة، مثل: أن يعبس في وجه فاعل المنكر، أو يصرف نظره عنه، أو يبدي انزعاجه منه، أي هي كلّ أسلوب غير لسانيّ، ولا يستخدم العنف. هذا هو ما يُسمّى بمرتبة القلب هنا، فيما كلُّ أسلوبٍ يستخدم اللسان (البيان اللفظي) **فهذا يُسمّى مرتبة اللسان**.

من هنا قال العديد من الفقهاء المتأخِّرين: لا يوجد فرقٌ بين مرتبة القلب واللسان، فهي كلُّ إبرازٍ غير عنفي، واللسان يعني البيان، أي: أُبيِّن له بتقاسيم وجهي أو إعراضي عنه أو بعدم استجابتي لطلبه؛ أو أُبيِّن له باللسان والألفاظ، لهذا قال بعض الفقهاء بأنّ مرتبة القلب واللسان واحدةٌ (انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٥٢ ـ ٣٥٣). بل لو أردنا ـ مصرّين ـ أن نفصلهما عن بعضٍ فيكون القلب كلَّ وسيلةٍ إبرازيّة ليس للسان واليد دَوْرٌ فيها، ويصبح اللسان كلَّ وسيلةٍ إبرازيّة تستخدم اللسان والبيان اللفظي لتوضيح المسألة للطرف الآخر، أمراً أو نهياً.

وأمّا مرتبة اليد (المرتبة الثالثة) فهناك جدلٌ بين العلماء حول معنى (اليد). ويوجد هنا أكثر من تفسير، نذكر بعضها:

التفسير الأوّل: ما ذهب إليه مشهور العلماء من أنّ معنى (اليد) هو العنف. وهو أمرٌ ليس سيِّئاً بالضرورة؛ فكلُّ القوانين في العالم تستخدم العنف (كالسجن مثلاً). والعنف هنا قد يكون ضرباً، أو سجناً، أو حجزاً، أو مصادرةً لأموالٍ، أو إتلافاً لها، أو تصرُّفاً بها، أو غير ذلك. بل هناك مَنْ يرى أنّها تشمل حتّى الجرح أو كسر بعض الأعضاء أو بترها. بل ثمّة مَنْ يرى هنا أنّه لا يوجد دليلٌ على ربط تطبيق هذه المرتبة بإذن الحاكم الشرعي أو أجهزة الدولة الشرعيّة، وإنْ كان هناك رأيٌ آخر يرى ربطها ـ وخاصّةً في مثل: الجرح والكسر ـ بهذا الإذن.

وقد آمن الكثير من العلماء ـ سنّةً وشيعةً ـ بهذا التفسير من حيث المبدأ، لكنّ مجموعةً من العلماء المتأخِّرين أعادوا النظر في هذا الموضوع، وقالوا: مرتبة اليد ـ بهذا المعنى والتفسير ـ لا دليل عليها. ومن العلماء الذين رفضوا هذه المرتبة السيد محمود الهاشمي حفظه الله، والميرزا جواد التبريزي رحمه الله، والسيّد تقي القمّي رحمه الله، والمحقِّق

الأردبيلي، الذي قال ـ أعني الأردبيلي ـ: لولا الإجماع، لا دليل على هذه المرتبة (انظر: مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٣)، وهو يقصد أنّه لا توجد بأيدينا آيةٌ كريمة أو حديثٌ شريف يمكن أن يدلاّ على ثبوت هذه المرتبة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

التفسير الثاني: إنّ معنى (اليد) هو ممارسة النفوذ؛ للحيلولة دون وقوع الحرام. فمثلاً: لو كان هناك حزبٌ سياسي إسلامي يتدخَّل لإصدار قوانين في البرلمان؛ للحدّ مثلاً من شُرْب المُسْكِر، فهو هنا يمارس مرتبة اليد، بمعنى أنّه يمارس نفوذه ـ دون أيّ عنفٍ مباشر ضدّ أحد ـ لكي يحول بين الناس والمعصية.

فاليد هنا هو الممارسة العمليّة التي تعمل للوصول إلى الحيلولة بين العاصي وارتكاب المعصية في المجتمع، دون استخدام العنف بالمعنى السائد.

التفسير الثالث: وهو رأي أحد علمائنا القدامى، وهو سلاَّر الديلمي، صاحب كتاب (المراسم العلويَّة)، حيث قال بأنّ اليد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعني أن يفعل الآمرُ بالمعروف المعروفَ ليقتديَ الآخرون به (المراسم العلوية: ٢٦٣). فالمفهوم هنا يقع على العكس تماماً من الشيء الموجود في ذهننا. فالأمر بالمعروف باليد هنا يعني بالفعل. فأنت مثلاً لك مكانتك الروحيّة بين الناس، فتصلّي في المسجد جماعةً، فالناس تقتدي بك وتتحرَّك لتصلّي جماعةً في المسجد، فهذا أمرٌ بالمعروف، لكنّه أمرٌ عمليّ، وليس قوليّاً، ولا هو مجرّد إبداءٍ للكراهة، دون أن يصل ـ في الوقت عينه ـ إلى استخدام العنف.

ومن بين هذه التفاسير الثلاثة نريد أن نتوقَّف قليلاً مع التفسير الأوّل، فإنّ الذين قالوا بالعنف الجسدي كانت لهم أدلّةٌ كثيرة، أبرزها دليلان:

الدليل الأوّل: إطلاق الآيات القرآنيَّة والروايات، حيث قالت: عليكم أن تأمروا بالمعروف وتنهوا عن المنكر، فلم تكن مقيَّدةً، بل مطلقة، ولم تحدِّد ذلك باليد أو إبراز الكراهة في الوجه، وإنّما بأيِّ وسيلةٍ تنهى الآخر عن المنكر، وهذا يعني أنّه لا يوجد تقييد في الآليات، وفي السبل، وفي الوسائل، وفي الطرائق، وإنّما الأمر بيدي أنا، فالمهم أن يتحقَّق المطلوب. **نعم**، يأتي هنا في الفقه قانونٌ نسمِّيه (قانون الأيسر)،

يعني الأيسر فالأيسر، أي الأخفّ فالأخفّ (من الأسفل إلى أعلى)، فإذا لم تنفع كلُّ الطرق، ولم يبقَ إلاّ العنف، فنستخدم العنف في هذه الحال.

الناقدون الذين رفضوا فكرة العنف الجسدي يمكنهم أن يقولوا هنا: لا يمكن الاستدلال بمطلقات النصوص؛ لأنّ الله عزَّ وجلَّ عندما يأمرنا بشيءٍ فهو يأمرنا باستخدام كلّ الوسائل ما لم تكن تلك الوسيلة محرَّمة في حدّ نفسها. فعلى سبيل المثال: إذا قال لي النصّ: أدخل السرور على قلب أخيك المؤمن، فلو كان ذلك الشخص يُسَرُّ باستغابة الناس فهل يجوز أن نستغيبهم لكي نُدْخِل السرور على قلبه؟! بالتأكيد لا، مع أنّ الرواية مطلقة، بل إنّ أدلّة الواجبات منصرفةٌ عن المحرَّمات، يعني عندما يأمرني الله بواجب فيمكن أن أستخدم أيَّ وسيلةٍ لتحقيق الواجب ما لم تكن تلك الوسيلة من المحرَّمات (في حدّ نفسها عند الله تعالى)؛ إذ لا يُطاع الله من حيث يُعصى، وإلاّ يلزم ارتكاب كلّ المحرَّمات بالتحايل على الله.

وينتج عن هذا أنّ الآيات والروايات تأمر بالمبدأ، ولا تحدِّد الطريقة. فالتفاصيل واستخدام العنف وعدم استخدامه مسكوتٌ عنه في النصوص.

الدليل الثاني: وهو الدليل الأقوى هنا، عنيتُ الأحاديث التي تبلغ حوالي خمس عشرة روايةً بحثها الفقهاء في محلّه، ومنها: الرواية المشهورة: **(مَن رأى منكم منكراً فليغيِّرْه بيده...)**، بل هذه الرواية بالخصوص موجودةٌ في مصادر السنّة والشيعة معاً، ويمكن القول بأنّها تقريباً متَّفقٌ عليها بين المسلمين. إنّ هذه الروايات واضحة، فقد حدَّدت لنا الطريق، وبرَّرت العنف.

العلماء الناقدون يمكن أن يقولوا هنا أيضاً: إنّ غالبيّة الروايات فيها نظرٌ من حيث السند والمصدر. وهذا البحث لا علاقة لنا به حالياً، لكنْ لنتوقّف قليلاً عند هذا الحديث المشهور الراسخ في أذهاننا جميعاً: (**مَنْ رأى منكم منكراً فليغيِّرْه بيده، فإنْ لم يستطعْ فبلسانه، وإنْ لم يستطِعْ فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**) (صحيح مسلم ١: ٥٠). إنّ هذا الحديث يستحيل أن يكون المراد (باليد) فيه هو العنف؛ لأنّ هذا يعني أنّه إذا رأيت شخصاً يرتكب أمامي معصية فعليَّ مباشرةً أن أضربه، فإنْ لم يقتنع بالضرب أتحدَّث معه. وهذا غير منطقيٍّ، بل هو على عكس فتوى الفقهاء. ولذلك قال

سلاَّر الديلمي: لأنّ الرواية ابتدأت باليد، فالمراد باليد هو أن تفعل أنت المعروف.

ومن هنا يطرح الناقدون أنّ هذه الرواية غير واضحةٍ في موضوع العنف؛ لأنّها تخالف النظام المستدلّ عليه في الفقه، وهو نظام (الأيسر)، أي الذهاب من الأدنى إلى الأعلى. مضافاً إلى أنّ هذه الرواية في المصادر الشيعيّة ضعيفة السند لا يعتمد عليها عند العديد من العلماء، بل هي واردة في بعض الكتب غير المعتبرة عندهم. وقد درستُ مختلف هذه الأدلّة والروايات بشكلٍ تفصيلي في كتابي المتواضع (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤٧٠ ـ ٥١٦).

من هنا يبدو التحفُّظ العامّ على أدلّة العنف في الأمر بالمعروف. لكنّ السؤال: كيف يمكن أن يفهم الرافضون لهذه المرتبة الموضوعَ؟

إنّنا بوصفنا رافضين لاستخدام وسائل العنف نحلّل الأمر بالمعروف في إطارٍ عامّ، حيث هناك مفهومان للأمر بالمعروف: عامٌّ؛ وخاصٌّ.

المفهوم العام للأمر بالمعروف هو كلُّ وسيلةٍ تسعى لتطبيق الدِّين؛ لكي يقع الحقّ والمعروف؛ ولكي لا يقع المنكر. فإذا كان كذلك فاليد إذا أردنا تفسيرها بالعنف يصبح معناها مثل (القضاء)؛ لأنّ القاضي يستخدم القوّة، فتصبح اليد بالمعنى العامّ هي القصاص، القوانين الجزائيّة، الحدود، الديات. و(اليد) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تصبح الجهاد أيضاً، وهكذا.

إذن، لو أخذنا المعنى العامّ للأمر بالمعروف تصبح لدينا: مرتبة القلب، ومرتبة اللسان (دعوة الناس إلى الحقّ)، ومرتبة (القوّة)، والمراد بها القوّة ضمن قنواتها القانونيّة، مثلاً: ضمن شروط الحدود، وشروط الجهاد، وشروط القصاص، وهكذا، فتصبح (اليد) بمعنى السعي لإقامة الشرع الإسلامي بدرجاتٍ متفاوتة. ومعنى ذلك أن أسعى لإقامة الشريعة دون قهر أحد، فإنْ لم أستطِعْ عند ذلك أتكلَّم مع الناس وأدعوهم، فإذا استطعنا أن نجعل الشريعة في الحياة بشكلٍ طبيعي فقد تحقَّق المطلوب، أمّا إذا عجزنا فعلينا أن نقنع الناس بأن تجعل الشريعة قانون حياتها، وأن يلتزموا بالدِّين، وأن يعملوا المعروف... وبهذا يختلف تصوُّرنا لـ (اليد) اختلافاً جَذْرياً عن الجميع، بمَنْ فيهم سلاَّر الديلمي.

وأمّا **الأمر بالمعروف بالمعنى الخاصّ**، الذي هو أمرٌ مغاير للجهاد والقصاص والقضاء وغير ذلك، فليس منه القوّة العنفيّة أبداً، إلا في حدودٍ استثنائيّة خاصّة جدّاً.

إذا تبنَّيْنا وجهة النظر هذه فلن تكون هناك مشكلة في الحرّيات الفكريّة؛ حيث سيصبح الخلاف مع الانحراف الفكري خلافاً فكريّاً، عبر إصدار الكتب أو إلقاء المحاضرات أو استخدام الإعلام أو النشاط الاجتماعي في مقابله، ما لم يرتكب الآخر جُرْماً قانونياً، كالقتل أو الزنا، فإذا ارتكب يجب أن يُعاقَب وفقاً للشريعة، ضمن الشروط الموضوعيّة لذلك. **وبهذا ينتفي مبرِّر القلق الذي دفع أمثال الدكتور حسن حنفي للتحفُّظ عن سريان هذه الفريضة لمجال الفكر والمعرفة والثقافة**، بل الأمرُ والنهيُ هنا فاعلان، دون أن يؤدّي ذلك إلى المخاوف التي يقول بها أمثال حسن حنفي، مثل: سدّ باب الاجتهاد، وقمع الفقهاء والعلماء.

الإشكاليّة التاسعة: غياب فقه الأولويّات

إنّ نظريّة فقه الأولويّات موجودةٌ في علم أصول الفقه، ولكنْ بشكلٍ بسيط، ومن أبرز مَنْ ركَّز عليها وأَوْلاها أهمِّيةً هو الشيخ مرتضى مطهَّري، حيث قال بأنّ فقه الأولويّات مثل ميزان الحرارة في الجسم، فإذا اختلّ ميزان الحرارة تعطَّلت الأعضاء، وصار المقدَّم مؤخَّراً والمؤخَّر مقدَّماً، والمهمّ غير مهمٍّ وغير المهمّ مهمّاً.

ويعطي مطهَّري مثالاً، وهو عبارة عن شخص يخرج من طهران لزيارة الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء، فيوقفوه على الحدود؛ ليسألوه، فيكذب؛ نتيجة وجود مشكلة معيَّنة عنده مثلاً، فهنا يكون قد ارتكب حراماً، وهو الكذب؛ لأجل مستحبٍّ، وهو الزيارة.

وهذا مثالٌ بسيط. وكثيراً ما نقع في مثل هذا من حيث لا نشعر؛ لأنّنا لم ننتبه للخارطة الهَرَميّة للأولويّات.

وبهذا خلص مطهَّري إلى أنّه لا يجوز أن أرتكب محرَّماً كي أقدم على أمرٍ مستحبّ، ولو كان مؤكَّداً.

عندما تغيب عن الأمر بالمعروف ـ على المستوى الاجتماعي العامّ ـ نظريّة فقه

الأولويّات فمن الممكن أن يشغل الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر كلَّ الساحة بموضوعٍ طفيف ـ يعتبره هو المهمّ ـ، ويترك عشرات الأولويّات الأُخَر التي لا يعرف أنّها أهمّ من الموضوع الذي يشتغل عليه.

وهذا الأمر من المشاكل الأساسيّة في نشاط العاملين في المجال الفكري والثقافي والدعوي والتبليغي والإيماني.

ولكي يكون لنا عقلُ أولويّاتٍ يجب أن نعرف الزمان والمكان وما يريده النصُّ؛ حيث يمثِّل النصُّ والواقعُ ثنائيّاً: فماذا يريد النصُّ مني؟ وماذا يتحمَّل الواقع أو يتطلَّب؟ وبهذا أجمع بين النصِّ والواقع، كما كان ينادي السيد محمد باقر الصدر. يجب أن أعيَ الواقع لأحكِّم النصَّ فيه، بدل أن أحكِّم النصَّ في فراغٍ، ويجب أن أعرف الواقع كي أُنزل القِيَم فيه، وإلاّ فسوف أُضيِّع القِيَم، وأُضحي بالأفكار، وأنا أظنُّ أنّني أخدمها.

إنّ فقه الأولويّات مهمٌّ جداً في عالم التبليغ والدعوة، وليس فقط في الأمر بالمعروف؛ بل في كلِّ شيءٍ هو مهمّ. **والذي يفقد فقهَ الأولويّات فسوف يفقد وعي الزمان والمكان وكلَّ شيء**، ويذهب علمه سدىً، ليس في داخل نفسه، بل في تطبيق علمه على الخارج؛ وتختلّ عنده الموازين، فيرى هذا أهمّ فيشتغل عليه، فيضيع عليه ما هو الأهمّ واقعاً، فيُشْغِلُ الساحةَ بالأقلّ، في حين كان يفترض أن يُشْغِلَها بالأكثر.

إذن، يجب وعي المتطلّبات والأولويّات، وأنّنا في أيِّ مرحلةٍ زمنيّة نعيش؟ وما هي الأصول الأولى التي ينبغي أن نشتغل عليها الآن؟ وما هي الأمور الفرعيّة التي نريد أن نعطيها حقَّها كذلك؟ كيف نوازن؟ وكيف نميِّز؟

هذه قضايا تضيع على كثيرين. بل في رأيي المتواضع إنّ هذه النقطة ناشئةٌ من عدم وعينا ودراستنا للسيرة دراسةً تحليليّة. فدائماً سيرة الأنبياء والأئمّة والصحابة ندرسها دراسةً فرديّة، وبحَسَب تعبير المؤرِّخين (دراسة حوليّة)، أي حَسْب تسلسل الزمن، لكنْ قليلاً ما نرى ـ إلاّ عند العلماء المتأخِّرين، والحمد لله ـ سيرةً تحليليّة، مثل: ما هي الأهداف؟ ما هي الخطط الاستراتيجيّة التي وضعها الأئمّة؟ ما هي الأولويّات التي كانوا يعتمدونها؟ كيف كانوا يضحّون بالأقلّ قيمةً في سبيل الأكثر

قيمةً؟ كيف كانوا يوازنون بين المصالح والمفاسد؟ علماً أنّ المصالح هنا هي مصالح القِيَم والمبادئ والدِّين. هذا هو ما نحتاج إليه اليوم. وغياب فقه الأولويّات عن العامل في المجال التبليغي والدعوي يمكن أن يؤدّي ـ بل قد أدّى في غير موضعٍ ـ إلى كوارث عليه وعلى المجتمع من حوله، بل على قِيَمه نفسها.

إنّ فقه الأولويّات يبدأ من وعي الواقع بزمانه ومكانه **أوّلاً**؛ **وثانياً** بعرض هذا الواقع على النصّ، لنعرف ماذا يريد؟ وماذا يطلب؟ من هنا، ينبغي تجهيز ورش عمل تأهيليّة لكلِّ الذين يعملون في المجال التبليغيّ، ولكلِّ الذين يعملون في مجال الأمر بالمعروف؛ لكي يَعُوا الواقع. فلو أردْتُ الذهابَ إلى بلدٍ ما للتبليغ فيجب عليَّ أن أعرف هذا البلد، وما هي مشاكله؟ وما هي إيجابيّاته؟ وما هي سلبيّاته؟ وما هي طبائع الناس فيه؟ ولو أردْتُ أن ألقي محاضرةً على مجموعة أشخاص فيجب أن أسأل: ما هو الموضوع الأفضل بالنسبة إليهم؟ وما هو الهامشي؟ فقد أخطئ، وقد أصيب، لكنْ عليَّ أن أُفكِّر بهذه الطريقة.

واليوم، إحدى أهم الأولويّات بالنسبة للآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر هي آليات المواكبة، أي مواكبة كلّ المستجدّات التي تحصل من الإشكاليّات متعدِّدة الألوان؛ لذلك يجب أن نوزِّع الأدوار؛ بعضنا يعمل على الإشكاليّات التي تأتي من طرف (أ)، وبعضنا يعمل على الإشكاليّات الآتية من طرف (ب)، وهكذا. يجب توزيع الأدوار، ووضع خطط استراتيجيّة من موقع الفعل، لا من موقع ردّة الفعل، وهذا معنى أنّ فقه الأولويّات يفرض المواكبة. من الضروري أن تكون لدينا أولويّة مواكبة وتواصل، وليس أولويّة تباعد وتقاطع، وأولويّة اشتغال على نقد الذات؛ كي نهدم النواقص فينا؛ لأجل بناء ذواتنا.

ونعتقد بأولويّةٍ كبرى جدّاً اليوم في مرحلتنا، أختم بها كلامي، وهي: أولويّة القِيَم الأخلاقيّة والروحيّة.

خاتمةٌ في أولويّة القِيَم الروحيّة والأخلاقيّة

لقد أصبح مرتكزاً في أذهاننا أنّ الدِّين عبارةٌ عن الحلال والحرام (الفقه)، مع

أنّ الفقه له وجهان: **وجهٌ ظاهري**، وهو الأمور الشكليّة، من كيفيّة الوضوء أو التيمُّم أو الصلاة والصوم؛ **ووجهٌ أخلاقيّ وروحيّ**، هو أعمق من الأوّل. ومع الأسف نحن نهتمّ بالجانب الشكليّ أكثر من الروحيّ والأخلاقيّ. لذلك عندما نقيِّم شخصاً إذا كان متديِّناً أو لا ننظر إلى جانبه الشكليّ، هل هو صاحب لحيةٍ ـ مثلاً ـ أو لا؟ فإذا كان حليق اللحية فهو ليس متديِّناً!! أمّا أن يستغيب الناسَ عشر ساعات أمامي فهذا متديِّنٌ، لكنّه استغاب!! مع أنّ الغيبة أكبر معصيةً من حلق اللحيّة.

إنّنا نؤمن بالموضوع الظاهري الشكليّ، لكنْ لا ينبغي أن نجمد عليه. وهذا هو الذي دعا إليه دائماً الأخلاقيّون والعُرَفاء وأصحاب النزعات الروحيّة. إنّ الدِّين ظاهره الفقه، والفقه وسيلةٌ لنزول القِيَم الروحيّة في قلوبنا، قال تعالى: ﴿..**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي**﴾ (طه: ١٤)، ذكره في القلب، وليس لقلقة اللسان فقط، وكذلك قوله تعالى: ﴿**لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ**...﴾ (الحجّ: ٦٤)، فلو ذبح شخصٌ البدن أو الهدي في منى فلن تصل هذه اللحوم إلى الله، المهمّ هو الحالة الروحيّة التي ابتعدنا عنها؛ جموداً على الأمور الظاهريّة والشكليّة أحياناً، وهي ـ أي الشكليّات ـ مهمّةٌ، لكنْ لا يجوز الاقتصار عليها، واضمحلال الرسالة الروحيّة بسبب ذلك.

وحتّى في التوحيد، هناك الكثير من المسلمين اليوم لديهم مشكلةٌ، فنحن نتصوَّر أنّ توحيد الله سبحانه وتعالى هو معركة أرقام ـ كما أسمِّيها ـ: هل أنّ الله واحدٌ أو اثنين أو ثلاثة؟ فهل المعركة هنا حقّاً؟! هل أرسل الله كلَّ الأنبياء والرسل وجَرَتْ كلُّ هذه المعارك مع خصومهم؛ لكي يتحارب على رقم (واحد)، وليس (اثنين)؟ الأمر ليس كذلك، فكلُّ هذا التركيز على التوحيد هو لأنّ العرب لم تكن مشكلتها أنّ الله الخالق واجب الوجود واحدٌ، بل هم يؤمنون بأنّ الذي خلق العالم واحدٌ، والقرآن نفسه قال ذلك: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾ (العنكبوت: ٦١)، ﴿**قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ**﴾ (يونس: ٣١ ـ ٣٢). إنّهم

يعرفون الإدراك النظري لوحدانيّة الله، لكنّ الوحدانيّة الشعوريّة تجاه الله غير موجودة، بل الحاضر في حياتهم اليوميّة هو الأصنام، فإليها اللجوء والطمع، ومنها الخوف، ولها تُقَدَّم القرابين، وغير ذلك.

إنّ الله سبحانه وتعالى غيرُ حاضرٍ في حياتنا. فمع أنّ أكثر كلمة تكرَّرَتْ في القرآن، هي وأوصافها، هي كلمة (الله)، لكنْ نحن لا نشعر بالحضور الروحيّ لله سبحانه وتعالى في أرواحنا! إنّ كلَّ المنظومة الدينيّة هي التوحيد، لماذا؟ لأنّ التوحيد هو الطاعة، والعبادة، والتوكُّل على الله. إنّه إحساسٌ بأنّ كلَّ هذا العالم بكلِّ ذراته يتَّجه نحو الله سبحانه وتعالى: ﴿**لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ**﴾ (آل عمران: ١٢٨)، الرضا بقضاء الله، الثقة بوعد الله، الطاعة لله. هذا هو التوحيد. بينما عمليّاً نحن نعبد زيداً وعَمْراً وبَكْراً، أو نعبد ذواتنا...

التوحيدُ يظهر مع شخصٍ مثل إبراهيمعليه السلام، هل هناك شخصٌ لأنّ الله أوحى له فهو مستعدٌّ أن يذبح ابنَه؟ القصّة والسيناريو سهلٌ، لكنّ التطبيق شيءٌ غير عاديّ أبداً: ﴿**فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ◆ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ**﴾ (الصافّات: ١٠٣)، فقد حصل التسليم، والتسليمُ هو المهمّ عند الله تعالى، إنّه يعني أنّ الأنا غيرُ موجودةٍ أمام الله، وليس ثمّة إلاّ الله الواحد. وقد نجد شخصاً يقبل بالسجن حتّى لا يقع في معصيةٍ، لكنْ أن نجد شخصاً يقول: ﴿**...السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ...**﴾ (يوسف: ٣٣) فهذا ليس أمراً سهلاً، فإنّ (أَحَبّ) هذه حالةٌ إيمانيَّة فاعليّة، فهي ليست قبولاً بالأمر الواقع الصعب، بل هي محبّةٌ له لأجل طاعة الله.

اليوم هناك الكثير من الاعتبارات تحكمنا ـ مثل: الاعتبارات الماليّة، والوجاهة ـ؛ لأنّ حالة التفاني والتضحية الموجودة مع الله ربما تكون قد تراجعت. لذلك نحتاج إلى هذا الزَّخْم الروحي للدخول في مرحلةٍ أفضل، لتلمُّس الشعور الديني بشكلٍ أفضل، بدل الجمود على الشكليّات. أعتقد أنّ التركيز على القضايا الأخلاقيّة في هذه المرحلة مهمٌّ جدّاً، وأقصد بها الأخلاق الروحيّة والعلاقة مع الله بكلِّ معانيها ـ بعيداً عن بعض الالتباس عند بعضهم في هذا المجال أيضاً ـ، فنحن بحاجة لاستعادة هذه الحالة الروحيّة وحضورها، وعدم الجمود على الفقه بشكله السائد اليوم، فالفقه ليس إلاّ وسيلةً لتهيئة أرواحنا لنزول القِيَم الروحيّة والارتباط بالله تبارك وتعالى.

الأستاذ معرفت وتأويل القرآن

د. محمد كاظم شاكر(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدّمة

يعتبر الشيخ محمد هادي معرفت من الباحثين والمحققين في الشأن القرآني، وكان منظّراً في موضوع تأويل القرآن، وفي الوقت نفسه ناقداً لنظريات الآخرين في هذا الشأن أيضاً. لقد تعرّض سماحته لموضوع التأويل في العديد من كتبه. وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من هذا الموضوع يأتي على سبيل التكرار، ولكن قد نصادف بعض الاختلاف في بعض الموارد، ويعود هذا الاختلاف في الغالب إلى الإجمال والتفصيل؛ وقد يكون تغييراً في الرأي.

إن المسار التاريخي لتناول مبحث التأويل في كتبه يأتي وفق الترتيب التالي:

١ـ التمهيد في علوم القرآن[1].

٢ـ علوم قرآني[2].

٣ـ التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب[3].

٤ـ تفسير ومفسران[4].

٥ـ التفسير الأثري الجامع[5].

٦ـ التأويل في مختلف المذاهب والآراء[6].

في الكتاب الأخير نواجه تغيّراً في آراء المؤلف. وسوف نتناول في هذا المقال جميع المسائل التي تناولها سماحته في مجال التأويل، حيث نستعرض المباحث الرئيسة في هذا المقال ضمن عدّة أقسام:

(*) أستاذٌ وعضو الهيئة العلميّة لعلوم القرآن والحديث في جامعة قم.

١ـ تحليل المعنى اللغوي للتأويل.

٢ـ تطبيقات مفردة التأويل في القرآن الكريم.

٣ـ تأويل القرآن.

ونسعى في هذا المقال، ضمن تبويب آراء الشيخ معرفت في ما يتعلق بالمحاور المتقدّمة، إلى تحليلها ونقدها. على أمل أن يشكل هذا المقال خطوة إلى الأمام في مسار تسليط الضوء على هذا الموضوع القرآني الهام.

المبحث الأول: معنى التأويل بالالتفات إلى جذور هذه الكلمة

واضح أن التأويل مشتقّ من الـ «أَوْل». إلا أن هناك اختلافاً بين اللغويين في معنى الأَوْل.

يقول الشيخ معرفت في «التمهيد في علوم القرآن»: «التأويل، وهو تفعيل من الأَوْل، بمعنى الرجوع»[٧].

وهو ما جاء في جميع كتب اللغة تقريباً.

ولكن السؤال: ما هو نوع الرجوع الذي يُطلق عليه تأويل؟ وإذا كان التأويل يعني الرجوع فما هو موضع هذا الرجوع؟ هذا هو مكمن الغموض في تعريف التأويل بـ «الرجوع».

وقال الشيخ معرفت، في بيان معنى الرجوع، في كتاب «التمهيد في علوم القرآن»: «لأن المؤوِّل عندما يُخرِّج للمتشابه وجهاً معقولاً هو آخذٌ بزمام اللفظ ليعطفه إلى الجهة التي يُحاول التخريج إليها»[٨].

وقال في كتابه «التأويل في مختلف المذاهب والآراء»: «التأويل من (الأَوْل)، وهو الرجوع إلى الأصل»[٩]. وعليه فإن تأويل الشيء يعني إرجاعه إلى موضعه ومصدره الرئيس، وتأويل اللفظ المتشابه يعني توجيه ظاهره بحيث يعود إلى معناه الرئيس[١٠].

وقال في كتابه «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب»: «التأويل من الأَوْل، وهو الرجوع إلى حيث المبدأ؛ فتأويل الشيء إرجاعه إلى أصله وحقيقته، فكان تأويل المتشابه توجيه ظاهره إلى حيث مستقرّ واقعه الأصيل»[١١].

وأما في كتاب «التأويل في مختلف المذاهب والآراء» ـ والذي هو من كتبه الأخيرة ـ، فعلى الرغم من تفسيره التأويل بمعنى الرجوع إلى الأصل، إلاّ أنه قال في بيان الفرق بين «الأَوْل» و«الرجوع»: «والفرق بين (الأَوْل) و(الرجوع) أن الرجوع مأخوذ فيه العود إلى حيث بدأ، يُقال: رجع، أي عاد إلى موضعه حيث كان. أما (الأَوْل) فهو الانتهاء إلى الشيء الذي هو أصله وحقيقته، من غير أن يُلحظ في مفهومه العودة. وعليه فالتأويل: إرجاعٌ لظاهر الكلام أو العمل إلى حيث حقيقته وأصله المراد منه»(١٢).

نقدٌ

هناك عدة نقاط في بيان الشيخ معرفت بشأن تعريف التأويل، ويمكن بيانها كما يلي:

الأولى: سعى سماحته في التعريفات التي أفادها إلى تسليط مزيد من الضوء على المفهوم العام لـ «الرجوع»، وتحديد المراد منه.

الثانية: لا توجد وحدة في الرأي عند بيان معنى الرجوع في مختلف كتبه؛ فتارةً تراه يفسّر الرجوع بـ «الرجوع إلى الأصل»؛ وتارةً يفسّره بـ «الرجوع إلى المبدأ».

ويمكن رفع هذا الإشكال إذا كان مراده من الأصل هو «الابتداء». وهذا ما يؤيّده بكلامه في كتاب «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب».

الثالثة: لقد عمد سماحته في كتاب «التأويل في مختلف المذاهب والآراء» إلى القول بوجود فرق بين «الأَوْل» و«الرجوع»، مع أنه لم يبيّن مصدره اللغوي في بيان هذا الفرق، **هذا من ناحيةٍ**؛ **ومن ناحيةٍ ثانية** إن الفرق الذي يذكره يخالف التعريف الذي يقدّمه في كتاب «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب»، إذ يقول: «هو الرجوع إلى حيث المبدأ». إلاّ أنه يقول في بيان الفرق بين «الرجوع» و«الأَوْل»: الرجوع بمعنى العود إلى الابتداء، في حين أن الأول هو الانتهاء إلى الشيء الذي هو أصله وحقيقته. ومن ناحية أخرى فإنه بعد أن اعتبر الأَوْل غير الرجوع تراه مباشرة يعيد معنى التأويل في شروحه التالية إلى الرجوع والإرجاع.

رأيٌ

لقد كان للشيخ معرفت في بيان المعنى اللغوي للتأويل في مسار أبحاثه التي ذكرها في كتبه سيرٌ إيجابي. ولكنّ بيانه، على الرغم من ذلك ـ كما سبق أن أسلفنا ـ، لا يخلو من الغموض والاضطراب أيضاً.

وفي ما يلي نخوض في كلمات اللغويين لرفع هذا الغموض:

لقد ذهب أحمد بن فارس في كتاب «مجمل اللغة» إلى تفسير (الأَوْل) بالرجوع. إلا أنه في كتاب (معجم مقاييس اللغة) ذكر تعريفاً آخر، إذا لم نقُلْ: إنه مختلف بالكامل، إلا أنه بيّن معنى الرجوع بشكلٍ أوضح، إذ يقول: «الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر، وانتهاؤه»(١٣).

وعليه فإن الأمر الهام في البين هو أن ابن فارس يذكر لـ «الأَوْل» معنيين متضادّين. وعليه يمكن ـ بالنظر إلى كلام ابن فارس ـ القول بأن الرجوع والإرجاع لا يرتبطان بمادّة (الأَوْل)، بل هما من باب التفعيل، بمعنى أن التأويل هو إرجاع إلى الابتداء، أو هو إرجاع إلى الانتهاء. ويمكن أن نرى هذا الأمر بصيغةٍ أخرى في كلمات غيره من اللغويين أيضاً.

وطبقاً لكلام مجد الدين الفيروزآبادي، صاحب كتاب «القاموس المحيط»، ليس هناك وحدة في الرأي بين اللغويين في القول بأن التأويل مشتق من «الأَوْل بمعنى الانتهاء». قيل: التأويل إبداءُ عاقبة الشيء. واشتقاقه من الـ «مآل» بمعنى المرجِع والعاقبة. فتأويل الآية ما تؤول إليه من معنى وعاقبة. وقيل: اشتقاقه من لفظ الـ «أَوَّل». وهو صرف الكلام إلى أوَّله(١٤). وقال في محاولة منه للجمع بين هذين القولين: «وهذان القولان متقاربان. ولهذا قيل: أَوَّلُ غرض الحكيم آخرُ فعله»(١٥).

ولو أمعنا النظر في كلمات سائر اللغويين والمفسّرين سنقف على ذات هذين المعنيين، حيث نواجه في هذه التعاريف عادة كلمتين رئيستين، وهما: «الرجوع» و«الصيرورة». والأوّل يدل على العودة إلى المبدأ، والثاني يدل على الذهاب إلى الغاية والمنتهى.

وفي ما يلي ننقل كلام بعض اللغويين والمفسّرين:

قال ابن منظور الأفريقي في كتاب «لسان العرب»: «قال ابن الأثير: هو من آلَ الشيءُ يَؤُول إلى كذا أي رَجَع وصار إليه. وقال أبو عبيد: التأْويل: المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا، أي صار إليه، وأَوَّلته صَيَّرته إليه. قال أبو منصور: والذي نعرفه أن يقال آل الشرابُ إذا خَثُر وانتهى بلوغُه ومنتهاه من الإسكار»[١٦].

وقال الطبري: «أصلُه [التأويل والتأوّل] من آلَ الشيءُ إلى كذا، إذا صار إليه»[١٧].

وقال الفضل بن الحسن الطبرسي: «والتأويل: التفسير، وأصله المرجع والمصير... وقول العرب: تأوّل الشيء إذا انتهى»[١٨].

بالالتفات إلى هذه الكلمات نؤكّد على ما قاله ابن فارس، من أن مادة الـ «أول» على أصلين: الابتداء؛ والانتهاء. وعندما تدخل هذه المادة في باب التفعيل تشتمل هذه المادة أحياناً ـ بما يتناسب مع المراد من أحد هذين المعنيين ـ على عنصر الرجوع أو الصيرورة. فإنْ كان الأَوْل بمعنى الابتداء كان التأويل بمعنى الرجوع إلى الأصل والابتداء. وإنْ كان الأَوْل بمعنى الانتهاء كان التأويل بمعنى الصيرورة.

وهذه هي النتيجة التي وصل إليها الدكتور نصر حامد أبو زيد من خلال دراسته للموارد التطبيقية لمفردة التأويل، حيث قال: إن للتاويل معنيين: **الأوّل**: الرجوع إلى الأصل؛ **والثاني**: الوصول إلى الغاية. وقال في بيان الوجه الجامع بين هذين المعنيين: إن التأويل عبارة عن حركة الشيء أو الظاهرة إما إلى ناحية الرجوع إلى الأصل والمصدر، أو إلى ناحية الوصول إلى الغاية والعاقبة[١٩].

وهنا نصل ثانية إلى كلمة الفيروزآبادي التي ذكرها في مقام بيان الجمع بين الاستعمالين المذكورين، حيث قال: «أولُ غرض الحكيم آخرُ فعله».

ويمكن بيان خلاصة كلمات اللغويين بما يلي:

المبحث الثاني: استعمالات التأويل في القرآن

يقول الشيخ معرفت في كتاب (التمهيد في علوم القرآن): «الكلام في حقيقة التأويل أنه يُستعمل في موردين: **الأول**: في توجيه «المتشابه»...؛ **والثاني**: في المعنى الثانوي للكلام، المُعبّر عنه بـ (البطن)...». ثم استطرد سماحته قائلاً: «والتأويل بالمعنى الأول

خاصّ بالآي المتشابهة فحَسْب...؛ وبالمعنى الثاني عامّ لجميع آي القرآن»[٢٠].

يتضح من كلامه هذا أن المعنى الأول من هذين المعنيين هو الأصل، وقد استعمل في القرآن أيضاً؛ وأما المعنى الثاني فقد اصطلح لاحقاً، ولم يُستعمل إلا في روايات وكلام السلف[٢١]. ثم أشار سماحته إلى تأويل الرؤيا أيضاً، حيث تستعمل في القرآن في ثمانية مواضع، ثم قال: إن هذا المعنى من التأويل يعود في حقيقته إلى المورد الثاني؛ فتأويل الرؤيا في واقع الأمر معنى خفيّ وباطني لا يفهمه إلا مَنْ كان أهلاً له. وبعد أن ذهب سماحته إلى أن التأويل يستعمل في القرآن بمعنى «العاقبة والمآل» يستنتج قائلاً: «إن للتأويل أربعة معان، استعملت في سبعة عشر موضعاً من القرآن»[٢٢].

والمبهم في كلام سماحته في «التمهيد» أنه يصرّح في بداية الأمر بأن التأويل على معنيين، بَيْدَ أننا نرى بعد ذلك أنه يرقى به إلى أربعة معان! ولكنه بطبيعة الحال قد بيّن أن تأويل الرؤيا يعود إلى المعنى الثاني، ولكنه لم يوضّح المعنى الذي يعود إليه التأويل بمعنى «المنتهى والعاقبة».

الأمر الآخر الذي لا يمكن أن يكون قد صدر عنه إلا سهواً، أنه قال بأن القرآن قد استعمل التأويل في هذه المعاني الأربعة. ولكنّه طبقاً للإحصائية التي يقدّمها بنفسه للموارد السبعة عشر الواردة في القرآن، على النحو التالي: ثمان مرات في «تأويل الرؤيا»، وخمس مرّات في «مآل الأمر»، وأربع مرّات في «توجيه المتشابه». وعليه لا يبقى هناك من مورد لاستعمال التأويل في «المعنى الباطني».

قال الشيخ معرفت في كتاب (التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب): «جاء استعمال لفظ «التأويل» في القرآن الكريم على ثلاثة وجوه:

١ـ تأويل المتشابه، بمعنى توجيهه حيث يصحّ ويقبله العقل والنقل.

٢ـ تعبير الرؤيا.

٣ـ مآل الأمر وعاقبته»[٢٣].

وبعد أن عمد سماحته في كتاب (التأويل في مختلف المذاهب والآراء) ـ بعد بيان استعمالات التأويل الثلاثة في القرآن الكريم، وكذلك التأويل بمعنى البطن الوارد في كلمات السلف والروايات ـ إلى إعادة جميع معاني التأويل إلى معنىً واحد جامع، وهو:

«التفسير الكامل للشيء»، وذلك إذ يقول: «فالتأويل بجميع التعابير الواردة فيه، سواء أكان بمعنى توجيه المتشابه، أم الأخذ بمفهوم الآية العام، أو تعبير الرؤيا، أو عاقبة الأمر ومآله، كلّ ذلك يرجع إلى معنى واحد، هو تفسير الشيء تفسيراً يكشف النقاب عن وجه المراد تماماً وكمالاً، ولا يَدَعُ لطروّ الشكّ أو الشبهة مجالاً»[٢٤].

وعلى هذا الأساس فإن الشيخ معرفت يقسّم استعمالات التأويل في القرآن الكريم إلى ثلاثة أقسام، وهي:

أ. تأويل المتشابه الأعمّ ممّا كان قولاً أو فعلاً.

ب. تأويل الرؤيا.

ج. التأويل بمعنى العاقبة والمآل.

وفي ما يلي نبيِّن كل واحد من هذه الموارد الثلاثة . كما وردت في كلام سماحته .، ثم نعمل بعد ذلك على ذكر بعض النقاط في نقد هذا الكلام وتحليله.

تأويل المتشابه

قال الشيخ معرفت في بيان هذا المعنى من التأويل: «يُستعمل التأويل في مورد المتشابه، سواء أكان كلاماً متشابهاً أو عملاً مثيراً للريب. من هنا يكون المؤوّل بصدد دفع الشبهة، وإرجاع الظاهر المثير للشبهة إلى أصله (أي وجهه الصحيح)»[٢٥].

إن هذا الكلام من الشيخ معرفت يقوم على اعتباره مفهوم الشبهة دخيلاً في المتشابهات، إذ يقول: التشابه من «الشبه»، اسم مصدر، بمعنى (المماثل والنظير)، أو مصدر، بمعنى (المثيل). وإن هذا التشابه يثير الشبهة؛ لامتزاج الحقّ بالباطل، من هنا يظهر الكلام أو الفعل الحقّ وكأنه باطل[٢٦].

يقول سماحته في بيان هذا الأمر: إن التشابه، مضافاً إلى وضعه حجاباً على وجه الكلام أو الفعل، يوجب الشبهة أيضاً. وبذلك فإن كل متشابه يحتاج إلى تفسير يرفع الغموض عنه، ويحتاج إلى تأويل أيضاً؛ كي يدفع الشبهة عنه. من هنا فإن التأويل نوع من التفسير؛ إذ مضافاً إلى رفع الإبهام والغموض، يدفع الشبهة أيضاً[٢٧]. ثم أشار إلى العلاقة بين التفسير والتأويل قائلاً: بناءً على ذلك يكون التأويل أخص من

التفسير. فكلما كان هناك تأويل كان هناك تفسير أيضاً. إن التفسير يكون في مورد المُبْهَمات الموجودة في المحكم والمتشابه على السواء، أما التأويل فيكون في المتشابه فقط، والذي ينطوي على الإبهام والشبهة أيضاً(٢٨).

نقدٌ ورأي

صحيح أن كلمة التأويل قد استعملت في مورد الآيات المتشابهة، وفي مورد أفعال الخضر، ولكنْ هل الوجه الجامع بين هذه الاستعمالات هو أن قولاً أو فعلاً أدى إلى الشبهة، وأن التأويل يعني دفع الشبهة؟ وهنا نبيّن مسألتين:

المسألة الأولى: إن مفردة التشابه أو المتشابه لا تستلزم مفهوم «الشبهة». يبدو أن الشيخ معرفت قد فهم هذا الشيء من عبارة ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ**﴾ (آل عمران: ٧). إن مفردة «المتشابه» و«التشابه» إنما تدلان على وجود تشابه بين شيئين، وأن ذلك يؤدّي في الحدّ الأقصى إلى الوقوع في الاشتباه، بَيْدَ أن هذا لا يعني أن الشيء إذا أشبه شيئاً آخر، أو إذا أدّى إلى الاشتباه، فإنه يؤدي بالضرورة إلى الشبهة. وحتى في موارد الغموض، فإن الغموض غالباً ما يؤدي إلى الاشتباه. ثم إنه يستنتج أن التأويل يعني دفع الشبهة، وهذا الاستنتاج ليس صحيحاً على الإطلاق؛ فإن ﴿**الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ**﴾ رغم ابتغائهم الفتنة يسعون إلى التأويل أيضاً، إذ يقول تعالى: ﴿**فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾. ولكن هل يمكن القول: إنهم يسعون إلى دفع الشبهة أيضاً؟! ومن ناحيةٍ أخرى لا يمكن اعتبار معنيين للتأويل في هذه الآية، بأن يكون معنى التأويل في المورد الأول شيء، وفي المورد الثاني شيء آخر؛ فإن سياق الآية لا يتحمل هذا التفريق في المعنى. وعليه يجب القول: إن دفع الشبهة ليس جزءاً من مفهوم التأويل. بل التأويل في هذه الآية ـ مثل: الكثير من موارد استعمال هذه الكلمة في الروايات ـ بمعنى «مراد المتكلم» من كلامه. وعلينا أن نضيف أن مفردة التأويل ـ مثل: التفسير والكثير من الكلمات الأخرى ـ تُستعمل في الأعمّ من الصحيح والفاسد. وعليه كما يمكن تقسيم التفسير إلى قسمين: تفسير صحيح؛ وتفسير خاطئ، كذلك التأويل ينقسم إلى قسمين: تأويل صحيح؛ وتأويل فاسد. من هنا نرى

أن تأويل المتشابهات في هذه الآية السابعة من سورة آل عمران يُنسب إلى الله، كما يُنسب إلى أهل الزيغ أيضاً.

المسألة الثانية: إن كون الكلام أو الفعل متشابهاً أو غير متشابه لا دخل له في معنى التأويل. إن التأويل الذي استعمله الشيخ معرفت من باب دفع الشبهة إنما هو في حقيقته بيان لمراد المتكلم من كلامه أو دافع الفاعل في فعله، وليس دفعاً لشبهة. وقد ورد استعمال هذا المعنى من التأويل في الروايات في مورد الفعل، رغم عدم وجود كلام في الشبهة أيضاً، بل استعمل في بيان مراد الله من آيات القرآن.

وفي ما يلي نسوق عدداً من الروايات في هذا الشأن:

جاء في الحديث أن معاوية قال لابن عباس: «إنا قد كتبنا في الآفاق ننهى عن ذكر مناقب عليّ وأهل بيته؛ فكفّ لسانك، يا بن عباس، واربع على نفسك. قال: فتنهانا عن قراءة القرآن؟ قال: لا. قال: فتنهانا عن تأويله؟ قال: نعم. قال: فنقرأه ولا نسأل عمّا عنى الله به»[٢٩]. حيث ورد إطلاق التأويل في هذه الرواية على مراد الله.

وفي روايةٍ أخرى، عن حذيفة بن اليمان، قال: «كنتُ والله جالساً بين يدي رسول اللهﷺ وقد نزل بنا غدير خمّ، وقد غصّ المجلس بالمهاجرين والأنصار، فقام رسول اللهﷺ على قدميه وقال: ...أيها الناس مَنْ كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، فقال رجلٌ من عرض المسجد: يا رسول الله، ما تأويل هذا؟ فقال: مَنْ كنت نبيّه فهذا عليّ أميره»[٣٠]. واضح أن مراد السائل من «التأويل» هنا هو ما يعنيه ويريده رسول اللهﷺ كلمة «المولى».

وجاء في الحديث: «جاء أمير المؤمنين‰ إلى الأشعث بن قيس، يعزّيه بأخٍ له يقال له عبد الرحمن، فقال له أمير المؤمنين‰: إنْ جزعت فحقّ الرحم أتيت، وإنْ صبرت فحقّ الله أدّيت، على أنك إنْ صبرت جرى عليك القضاء وأنت محمودٌ، وإنْ جزعت جرى عليك القضاء وأنت مذمومٌ. فقال له الأشعث: إنا لله وإنا إليه راجعون. فقال أمير المؤمنين‰: أتدري ما تأويلها؟ فقال الأشعث: لا، أنت غاية العلم ومنتهاه. فقال له‰: أما قولك: إنا لله فإقرارٌ منك بالملك؛ وأمّا قولك: وإنا إليه راجعون فإقرارٌ منك بالهلاك»[٣١].

إن المدلول المطابقي لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ**﴾ (البقرة: ١٥٦) هو أننا مملوكون لله وإليه راجعون، بَيْدَ أن لازم كوننا مملوكين لله أن الله مالك لنا، وإن لازم الرجوع إلى الله ترك هذه الدنيا. وعليه فإن المعنى الذي جاء في الرواية بوصفه تأويلاً لهذه الآية الكريمة هو مدلولها الالتزامي.

وعن الإمام الكاظم عليه السلام في تفسير الآية ٦١ من سورة آل عمران [آية المباهلة]: «قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ**﴾ (آل عمران: ٦١)... لم يدّع أحدٌ أنه أدخل النبيّ صلى الله عليه وآله تحت الكساء عند مباهلة النصارى إلاّ علي بن أبي طالب وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، فكان تأويل قوله عزَّ وجلَّ: ﴿**أَبْنَاءَنَا**﴾ الحسن والحسين، ﴿**وَنِسَاءَنَا**﴾ فاطمة عليها السلام، ﴿**وَأَنْفُسَنَا**﴾ عليّ بن أبي طالب عليه السلام»[٣٢].

مع الأخذ بنظر الاعتبار استعمال التأويل في هذه الروايات، التي أطلقت على مراد المتكلم من كلامه الأعمّ من المعنى المطابقي أو الالتزامي أو الحقيقي أو المجازي أو المصاديق، يمكن لنا أن نستنتج أن الآيات المتشابهة لا دخل لها باستعمال كلمة التأويل. وبعبارةٍ أخرى: يمكن القول: إن آيات القرآن لها تأويل، سواء أكانت متشابهة أم لا. غاية ما هنالك أن تأويل متشابهات القرآن لا يتسنّى لكل شخص، بل هو من مختصات الله والراسخين في علم التأويل.

تأويل الرؤيا

إن استعمال كلمة التأويل في مورد الرؤيا أمر واضح وبيِّن. وقد ورد استعمالها في سورة يوسف ثمان مرّات. ومن ذلك عندما رأى صاحباه في السجن مناماً، وطلبا منه تفسيره، قائلين: ﴿**نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ**﴾ (يوسف: ٣٦). وهكذا الأمر بالنسبة إلى الآيات الأخرى[٣٣].

مآل الأمور والعاقبة

ذهب الشيخ معرفت إلى القول بأن التأويل يعني الانتهاء إلى مآل الأمر وعاقبته

المتوقّعة[٣٤]. وقد عمد في كتاب «التمهيد في علوم القرآن» إلى حمل خمسة موارد من استعمال القرآن للتأويل على هذا المعنى[٣٥]. وقد أشار إلى هذه المسألة في مؤلفاته الأخرى أيضاً، ولكنه طرح في بعض كتبه احتمالاً آخر، وصار إلى تقويته. فقد احتمل في كتاب «التفسير والمفسرون» أن عبارة ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾، في الآية ١٧ من سورة الإسراء، والآية ٨٣ من سورة النساء، تعني: «أوجه تفسيراً، وأتقن تخريجاً للمعنى المراد»[٣٦]. وفي كتاب «التأويل في مختلف المذاهب والآراء» ذهب سماحته إلى القول بأن التأويل في الآية ٣٩ من سورة يونس يعني التبيين والتفسير[٣٧].

تحليلٌ آخر في مورد استعمال مفردة التأويل في القرآن

ذكرنا في تحليل المعنى اللغوي للتأويل رأي ابن فارس في استعمال هذه الكلمة في أصلين. وقد أيَّدناه في ذلك، بعد مقارنته بكلام سائر اللغويين الآخرين، بمعنى أننا اعتبرنا كلام اللغويين الآخرين في تفسير التأويل بـ «المرجع» و«المصير» في ذات هذا السياق. ويبدو لنا أن الاستعمالات القرآنية للتأويل يمكن تفسيرها في هذا الإطار الذي سنأتي على شرحه.

لقد استعمل التأويل في القرآن بشكل عام في ثلاثة موارد، وهي:

١ـ تأويل الكلام[٣٨].

٢ـ تأويل الفعل[٣٩].

٣ـ تأويل الرؤيا[٤٠].

بالالتفات إلى رأي ابن فارس والمعنيين اللذين يراهما لمادة «الأَوْل» يمكن لنا أن نتصوَّر ستّة افتراضات لاستعمال التأويل في القرآن كما يلي:

١ـ تأويل الكلام (بداية الكلام).

٢ـ تأويل الكلام (نهاية الكلام).

٣ـ تأويل الفعل (بداية الفعل).

٤ـ تأويل الفعل (نهاية الفعل).

٥ـ تأويل الرؤيا (بداية الرؤيا).

٦ـ تأويل الرؤيا (نهاية الرؤيا).

ونحن نرى أن التأويل قد استعمل في القرآن في جميع هذه المعاني الستّة. ونأتي هنا على ذكرها كما يلي:

الاستعمال الأول: إن التأويل بهذا المعنى يعني «إرجاع الكلام إلى بدايته». توضيح ذلك: إن كل متكلم قبل أن يتكلم بكلام يُحضر أمراً في ذهنه، ويقصد معنى محدداً، ثم يقوم بإيصال ذلك المعنى المقصود والمحدّد إلى المخاطب، محمولاً على متن الألفاظ. ولكي يفهم السامع معنى كلام المتكلم عليه الوصول إلى ما أراده المتكلم في بداية الأمر. وعليه فإن كل ما قصده المتكلم أو كان ضمن ما قصده ـ مما هو أعمّ من المعنى والمصداق أو الحكمة من حكم ـ يدخل في دائرة التأويل.

قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُو الأَلْبَابِ**﴾ (آل عمران: ٧)، حيث ورد استعمال التأويل بهذا المعنى. وعلى الرغم من احتمال البعض أن يكون التأويل في هذه الآية بمعنى عاقبة الأمر، ولكنْ بالالتفات إلى شأن نزول هذه الآيات والقسم الأول من سورة آل عمران، الذي يتحدّث عن وفد نجران، لا يمكن حمل التأويل إلا على المعنى المراد. فقد جاء هذا الوفد إلى النبي وجماعة المسلمين للبحث بشأن بعض المفاهيم العقائدية المشتركة ـ بحَسَب الظاهر ـ بين التعاليم القرآنية والمسيحية، من قبيل: اتصاف السيد المسيح عليه السلام بأنه «روح الله»، و«كلمة الله». فقد أرادوا توظيف هذه الصفات التي يخلعها الله على النبي عيسى عليه السلام ومصادرتها لصالحهم، من خلال تطبيقها على التعاليم المسيحية التي ترفع السيد المسيح عليه السلام إلى مقام الألوهية والربوبية، فنزلت آيات القسم الأول من سورة آل عمران، ونوّهت في الآية ٧ إلى أن معنى بعض الآيات يجب أن يُفهم في ضوء بعض الآيات الأخرى. وعليه فإن «التأويل» في الآية ٧ من سورة آل عمران لا يعني غير «المعنى والمقصود من الكلام».

الاستعمال الثاني: إن التأويل في هذا الفرض يُستعمل في تحقق مضمون

الكلام، وهو في مورد القرآن الكريم بمعنى وقوع الوعد والوعيد. وقد استعملت كلمة التأويل بهذا المعنى في آيتين من القرآن الكريم:

الأولى: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ**﴾ (الأعراف: ٥٣).

الثانية: ﴿**بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ**﴾ (يونس: ٣٩).

ومن الواضح أنه لا يمكن اعتبار التأويل في هاتين الآيتين بمعنى مراد المتكلم؛ إذ من غير المعقول القول بأن مراد الله من آيات القرآن سيتضح في يوم القيامة! بل لا بُدَّ من أن يكون مراد الله مفهوماً للناس في هذه الدنيا؛ لكي تتمّ الحجّة عليهم. وقد استعملت الروايات مفردة التأويل بهذا المعنى، وقد تقدّمت الإشارة إلى بعضها.

والعجيب أن الشيخ معرفت يذهب في كتابه الأخير «التأويل في مختلف المذاهب والآراء» إلى القول بأن التأويل في الآية ٣٩ من سورة يوسف يعني التفسير وبيان المعنى الحقيقي لآيات القرآن. فقد قال سماحته في هذا الشأن: «وقوله: ﴿**بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ**﴾ أي كذّبوا بهذا القرآن حيث لم يعرفوه المعرفة التامّة ومن جميع وجوهه، بل عرفوا منه معرفة ظاهرة سطحية، ومن غير تعمّق في اللبّ والحقيقة، ومن ثمّ كذبوا به. ﴿**وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ**﴾ أي وبعد لم يتبيّن لهم حقيقته الحقّة الناصعة. فالتأويل هنا بمعنى التبيين الكاشف عن حقيقة الحال، والناس أعداء ما جهلوا»[٤١].

وبطبيعة الحال فإنه في كتاب «التمهيد في علوم القرآن»، وفي كتاب «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب»، اعتبر التأويل في هذه الآيات بمعنى «المآل» و«العاقبة»، وإنْ كان في الكتاب الثاني لم يَنْفِ احتمال أن يكون التأويل هنا يعني التفسير أيضاً[٤٢].

ومع الالتفات إلى الآية ٥٣ من سورة الأعرف الواردة بشأن القيامة يُمكن القول: إن المراد من ظرف التأويل في قوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ**﴾، في الآية ٣٩ من سورة يونس، هو يوم القيامة أيضاً. وفي هذه الصورة يشير القرآن الكريم إلى نقطةٍ دقيقة،

يمكن بيانها من خلال المثال التالي: لنفترض أن شخصاً قد ادعى أن زلزالاً سيقع في منطقة ما بعد عشرة أيام، وعمد بعض الناس إلى تكذيب مدّعاه. إن هؤلاء المكذبين إنما يستطيعون تكذيب وقوع الزلزال بضرسٍ قاطع إذا كانت لديهم إحاطة علمية بالمسألة، كأن يكونوا من علماء الجيولوجيا مثلاً، وقد أثبتت دراساتهم العلمية الدقيقة أن تلك المنطقة لا تقع على شريط الزلازل، ولا قريباً منه. أو أن تنقضي مدّة الأيام العشرة ولا يقع زلزال فعلاً. إن القرآن الكريم في سورة يونس يُنبِّه إلى أن المكذّبين إنما يكذّبون الأخبار دون أن تكون لهم إحاطة علمية بالمسألة، فهم ينكرون القيامة ـ وغيرها من الأمور المذكورة في القرآن ـ من غير علمٍ، ومن غير أن يحين ظرف تحقّقها، ليكون ذلك خير دليل على تكذيبها وإبطالها.

الاستعمال الثالث: يُطلق التأويل في هذا الفرض على «الحافز الذي يدفع الفاعل إلى القيام بالفعل». ومنه: كلمة التأويل المستعملة في قصة النبي موسى والعبد الصالح (الخضر)عليه السلام، حيث قام الخضر بأمور لم يستطع النبي موسىعليه السلام أن يستوعبها، من قبيل: إصلاح السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار. وبعد أن رأى الخضرعليه السلام أن النبي موسىعليه السلام لا يستطيع صبراً على ما قام به شرح له الأسباب والدوافع التي دفعته إلى القيام بهذه الأمور، وقد أطلق على ذلك كلّه تسمية التأويل. وفي ذلك يقول الله تعالى: **﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً﴾** (الكهف: ٧٨).

ثمّ يستطرد الخضرعليه السلام ـ على ما حكاه القرآن عنه ـ قائلاً: **﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً﴾** (الكهف: ٨٢).

الاستعمال الرابع: يُطلق تأويل الفعل في هذا الاستعمال على العاقبة ومآل الأمور. وقد ورد استعمال كلمة التأويل بهذا المعنى في آيتين من القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى:

١ـ **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ**

وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (النساء: ٥٩).

٢ـ ﴿**وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ (الإسراء: ٣٥).

الاستعمال الخامس: يُطلق التأويل في هذا الاستعمال على الغرض من الرؤيا. إن الرؤيا التي تشتمل على تأويل وتفسير لها أغراض متقدّمة في الرتبة على الرؤيا. وبعبارة أخرى: إن هذا النوع من المنامات يُمثِّل نماذج معبّرة عن حقائق أخرى. ومن الواضح أنه لا بُدَّ أولاً من افتراض «حقيقة»، ثم نضع لها «مثالاً»؛ للتعبير عنها وبيانها. هناك من الأشخاص مَنْ يستطيع إدراك تلك الحقائق قبل تحقّق الرؤيا في عالم الواقع. وهؤلاء الأشخاص يتمتعون بعلم تأويل الرؤيا.

وفي هذا الشأن قال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾ (يوسف: ٦).

الاستعمال السادس: إن هذا المعنى من التأويل يعني الشيء الذي تنتهي إليه الرؤيا، بمعنى أنه الشيء الذي تتحقق به الرؤيا. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ**﴾ (يوسف: ١٠٠).

المبحث الثالث: تأويل القرآن

تعرّضنا في المبحث السابق إلى مختلف موارد استعمال كلمة التأويل في القرآن الكريم. ومن الواضح أنها تختلف عن «تأويل القرآن» من بعض الجهات:

الجهة الأولى: إن التأويل لم يُستعمل في تأويل القرآن فقط.

الجهة الثانية: إن بحث تأويل القرآن ليس مجرد اصطلاح قرآني فقط، فقد استعمل هذا المصطلح في الروايات، وكذلك في المجالات الأخرى، من قبيل: التفسير العرفاني والباطني أيضاً. وبطبيعة الحال هناك وجه مشترك بين مبحث «تأويل القرآن»

ومبحث «التأويل في القرآن»، وذلك في موارد استعمال التأويل في القرآن، والتي تتحدّث عن ذات القرآن، ونجد ذلك في ثلاث آيات من القرآن الكريم[٤٣]. إن المطروح في مجال علم التفسير على أنه من تأويل القرآن لا يراه الشيخ معرفت مصطلحاً قرآنياً، بل هو مصطلح روائي، وقد استعمل في كلمات السلف. يرى سماحة الشيخ معرفت أن التأويل الوارد بشأن القرآن، في الآية ٧ من سورة آل عمران، إنما يبيّن تأويل المتشابه الذي هو بمعنى خاصّ، والذي يعني توجيه المتشابه بمعناه الأصلي والحقيقي، وأما التأويل المستعمل في الآية ٥٣ من سورة الأعراف، والآية ٣٩ من سورة يونس، فقد قُصد به المعنى اللغوي البحت للتأويل، وهو «الانتهاء إلى العاقبة والمصير المتوقع»[٤٤]. وعلى هذا الأساس فإن المورد الأول قد أراد معنىً خاصّاً من التأويل، وهو المعنى الذي يخصّ الآيات المتشابهة، وأما الموردان الآخران فيرتبطان بمجال تأويل وتفسير القرآن الكريم.

قال الشيخ معرفت: إن الآيات القرآنية تشتمل على معنيين: **المعنى الأول**: هو المعنى الذي تكون الآيات ظاهرة فيه؛ **والمعنى الآخر**: هو المعنى الذي لا تكون الآيات ظاهرة فيه، وهذا المعنى هو «المعنى الثانوي» لهذه الآية، وهو الذي يُعبّر عنه بـ «التأويل» أو «البطن». إن التأويل بهذا المعنى يشمل جميع آيات القرآن[٤٥]. وقال سماحته في كتابه: «التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب»، بشأن تأويل القرآن: «التأويل: مفهوم عامّ منتزع من فحوى الآية الواردة بشأن خاصّ، حيث العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص المورد. وقد عُبّر عنه بالبطن المنطوي عليه دلالة الآية في واقع المراد، في مقابلة الظهر المدلول عليه بالوضع والاستعمال، حَسْب ظاهر الكلام»[٤٦].

إن سماحته يعتبر التأويل بهذا المعنى (البطن) مدلولاً التزامياً للكلام، وإنْ كانت علاقته بالمعنى الظاهري هي علاقة العامّ بالخاص، ولكنْ له معنى أوسع وأعمق وأدق، وإن اكتشافه بحاجةٍ إلى تدقيق وتعمّق[٤٧].

وعليه فإن تأويل القرآن ـ من وجهة نظر الشيخ معرفت ـ هو «بطن القرآن» والدلالة الداخلية للقرآن. على هذا الفرض فإن معنى البطن وقع في مقابل الدلالة الظاهرية والخارجية للقرآن، والتي يتم التعبير عنها بـ «ظهر القرآن». وإن هذا المعنى الباطني موجود بالنسبة إلى جميع الآيات. وبعبارةٍ أخرى: إن ظهر القرآن هو الدلالة

الظاهرية للقرآن، والتي يتمّ الحصول عليها من خلال القرائن، ومن بينها شأن نزول الآية، ولها جهة خصوصية. أما بطن القرآن فهو دلالته الباطنية، التي هي ـ بقطع النظر عن القرائن المتوفّرة ـ عبارةٌ عن أفهام عامّة وشاملة يتمّ الحصول عليها من نصّ القرآن الكريم[٤٨].

وقد تمسك الشيخ معرفت؛ لإثبات رؤيته، ببعض الروايات. من ذلك: إن الفضيل بن يسار سأل الإمام الصادق عن الحديث المعروف والمرويّ عن النبي الأكرم، وهو الحديث القائل: «ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن»، فقال الإمام في الجواب: «ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر»[٤٩].

أما الدليل الآخر الذي يذكره الشيخ معرفت على هذا الحديث فهو: «ظهر القرآن الذين نزل فيهم، وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم»[٥٠].

نقدٌ ورأي

هناك في ما يتعلّق برأي الشيخ معرفت في مورد تأويل القرآن عدّة أمور جديرة بالالتفات، نتناولها على النحو التالي:

١ـ إن كلامَ سماحته في ما يتعلق بهذا المعنى من التأويل بالنسبة إلى جميع أو بعض آيات القرآن الكريم مختلفٌ؛ ففي بعض مؤلفاته تصريح بأن التأويل شامل لجميع آيات القرآن[٥١]؛ ويفهم من بعض مؤلفاته الأخرى أن التأويل لا يشمل جميع الآيات، بل يرتبط بآيات نزلت في مورد خاص[٥٢]. وبطبيعة الحال فقد تحدّث في هذا النوع من المؤلفات بشكلٍ وكأن بالإمكان تعميمه على جميع الآيات[٥٣]. وبالتالي فإنه في آخر مؤلف له في هذا الشأن توصل إلى نتيجة مفادها أن تأويل القرآن بهذا المعنى لا يشمل جميع آيات القرآن، أي إنه لا موقع للتأويل والباطن في مثل آيات الأحكام أبداً[٥٤].

٢ـ يبدو أن سماحة الشيخ معرفت يرى أن التأويل في رواية الفضيل بن يسار يعني مفهوماً واسعاً قابلاً للانطباق على مختلف المصاديق على طول الزمن، وإن بعض هذه

المصاديق قد تحقق في الماضي، وبعضها لم يقع حتّى الآن، وعلينا أن ننتظر وقوعه في المستقبل. ولكنْ يبدو أن مراد الرواية هو أن القرآن يحتوي على مجموعتين من الآيات؛ قسم منها يرتبط بالأمور التي سبق لها أن تحققت، وقسم يتحدّث عن أمور لم تتحقق بعد، بمعنى أن مفاد بعض الآيات لم يتحقق حتّى الآن. روى الشيخ الصدوق، في كتابه «كمال الدين وتمام النعمة»، بسنده إلى أبي بصير، عن الإمام الصادق‰، أنه قال بشأن قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً**﴾ (الفتح: ٢٨): «والله ما نزل تأويلها بعدُ، ولا ينزل تأويلها حتى يخرج القائم‰»[٥٥].

إن عبارة: «ما نزل تأويلها بعد» تعني «ما وقع تأويلها بعد». وإن مراد الإمام هو أن حقيقة هذه النبوءة سوف يكتب لها التحقُّق بعد ظهور إمام العصر‰. وعليه فإن التأويل في رواية الفضيل ليست بمعنى «المفهوم الواسع»، بل بمعنى «مفاد الآية».

٣ـ إن الشيخ معرفت يقول من جهة: إن تأويل العبارة من المعنى الباطني والخفي الذي هو مدلول التزامي للكلام، ومن جهةٍ أخرى يستدل بقاعدة «الاعتبار بعموم اللفظ، لا بخصوص المورد»، ويعتبر ذلك دليلاً وشاهداً على هذا الرأي. ولكنْ يَرِدُ هنا سؤالٌ يقول: هل يمكن اعتبار المدلول الذي يدلّ عليه عموم اللفظ تأويلاً وباطناً؟ واضحٌ أن اللفظ الذي له ظهور في العموم تكون له دلالة ظاهرية، ولا يمكن اعتباره من الباطن. وعلى سبيل المثال: إن الآيات المرتبطة بالظهار والإيلاء آيات عامة، وإن الخاص هو مجرّد شأن نزولها فقط.

٤ـ لقد ذهب سماحته إلى القول بأن العلاقة بين المعنى الباطني والمعنى الظاهري هي من قبيل: العلاقة بين العام والخاص، بمعنى أن المعنى الباطني عام، والمعنى الظاهري خاص[٥٦]. ليس معلوماً أن يكون المعنى الباطني معنى عاماً دائماً، بل المعنى العام وجهٌ جامع يشمل المعنى الظاهر والباطن على السواء. وعلى أيّ حال إن هذا المطلب يدعو إلى التأمُّل. والشاهد على ذلك أن المعنى الباطن بوصفه مفهوماً مستعملاً في مقابل المعنى الظاهر، في حين أن المعنى العام الذي تمّ تعريفه، وهو المعنى الذي يكون خالياً من الخصوصيات، لا يقع في مقابل المفهوم الظاهر، بل هو من «الماهية

اللابشيء» التي تشمل الماهيات «بشرط شيء» أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن المعنى الظاهر والمعنى الباطن لهما حكم الماهية بشرط شيء، وإن المفهوم العام الذي يُشير إليه الشيخ معرفت له حكم الماهية اللابشرط. إن هذا المفهوم الهامّ يستوعب كلا مفهومي الظاهر والباطن على السواء. وطبقاً لبيان الشيخ معرفت فإن المعنى الظاهر مصداق للمعنى الواقعي، هذا في حين أن معنى الظاهر ومعنى الباطن ـ طبقاً للروايات ـ معنيان مختلفان يقعان في عرض أو طول بعضهما.

ومع ذلك نؤكّد على هذه النقطة، وهي أن المعنى الباطني، كالمعنى الظاهري، هو مفهومٌ بشرط شيء، وإن مفهوم اللابشرط معنى انتزاعي بحت يشمل كلا صورتي الظاهر والباطن. كما أن التفسيرات الباطنية المذكورة في الروايات تؤيد هذا الأمر، من قبيل:

«ما رُوي عن جابر قال: سألتُ أبا جعفرعليه السلام عن هذه الآية: ﴿**شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُو الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (آل عمران: ١٨)؟ قال أبو جعفرعليه السلام: شهد الله أنه لا إله إلا هو، فإن الله تبارك وتعالى يشهد بها لنفسه، وهو كما قال. فأما قوله: ﴿**وَالْمَلاَئِكَةُ**﴾ فإنه أكرم الملائكة بالتسليم له بهم، وصدقوا وشهدوا كما شهد لنفسه. وأما قوله: ﴿**وَأُوْلُو الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ**﴾ فإن أولي العلم الأنبياء والأوصياء، وهم قيامٌ بالقسط، والقسط العدل في الظاهر، والعدل في الباطن أمير المؤمنينعليه السلام»[٥٧].

ومن الواضح جداً أن أمير المؤمنين لا يمكنه أن يكون هو المعنى العام والكلي للقسط! بل هو قسمٌ وجزء من هذا المفهوم العام الكلي والانتزاعي.

غاية ما هنالك أننا نستطيع أن نستنتج وجود معنيين باطنيين: **أحدهما**: المعنى الباطني «بشرط لا»؛ **والآخر**: المعنى الباطني «بشرط شيء»، من قبيل: تأويل القسط بالإمام عليّعليه السلام، أو تأويل «الماء المعين» بالإمام أو علم الإمام؛ فقد رُوي عن الإمام محمد الباقرعليه السلام أنه قال، في تفسير قوله تعالى: ﴿**قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ**﴾ (الملك: ٣٠): «إذا فقدتم إمامكم فلم تروْه، فماذا تصنعون؟!»؛ وعن عليّ بن موسى الرضاعليه السلام أنه قال: «ماؤكم: أبوابكم الأئمة، والأئمة أبواب الله،

﴿فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾، أي يأتيكم بعلم الإمام»[٥٨]. وإنما نسمي هذين الموردين من المعنى الباطني؛ لأنهما لا يتبادران إلى الذهن في النظرة الأولى.

٥ـ إن الشيخ معرفت لا يرى آيات الأحكام مشتملة على تأويل (المعنى الباطني). ويبدو من ظاهر كلامه أن سائر الموارد قد يكون لها معنى باطني. بَيْدَ أنه يمكن القول: إن هذا التعريف للباطن إنما يخص الموارد التي تحتوي على سبب نزول خاص، ولا يمكن تعميمه على سائر الآيات القرآنية الأخرى. فعلى سبيل المثال: عندما يقول القرآن الكريم: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ (الحجر: ٢١) فما هو المدلول الظاهري؟ وما هو المدلول الباطني في هذا الكلام؟ وكيف يمكن لنا تطبيق نظرية الشيخ معرفت بشأن المورد الخاص والعام في ما يتعلق بالارتباط بين الظاهر والباطن في هذه الآية؟

٦ـ إن ما ذكره الشيخ معرفت بشأن التأويل هو في الحقيقة ذات الشيء الذي ذهب إليه العلامة الطباطبائي في تحليله للمعنى الباطني. يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأن تعاليم القرآن الكريم نزلت بما يتناسب ومستوى فهم عامّة الناس، وإن الله سبحانه وتعالى قد بيّن المعارف المعنوية السامية العالية بلغةٍ سهلة وعامة. من هنا فإن المعنويات قد احتجبت خلف ستار الظواهر والأمور الملموسة، وإنها تستدعي أفهام الآخرين من خلف هذا الستار، وسوف يدركها الأفراد كلٌّ بمقدار ظرفية فهمه واستيعابه[٥٩]. وهناك شواهد من القرآن الكريم والسنة الشريفة على هذا الأمر أيضاً. ومن ذلك ـ مثلاً ـ ما رُوي عن النبي الأكرمﷺ أنه قال: «إنا معاشر الأنبياء نكلم الناس على قدر عقولهم»[٦٠]. وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٣ ـ ٤).

يأتي الاستشهاد بهذه الآية في إطار أن الله قد بيّن المعارف والتعاليم السامية والعالية الموجودة في أمّ الكتاب بلغةٍ سهلة وبسيطة يفهمها عامّة الناس دون تعقيد أو عناء، وعليه يوجد خلف هذا البيان السهل والبسيط بحر زاخر من المفاهيم والتعاليم العميقة، التي يمكن لكلّ شخص الوصول إليها بمقدار سعة فهمه وإدراكه. لقد عمد العلامة الطباطبائي إلى إيضاح المعنى الباطني الكامن وراء ظاهر آيات القرآن

من خلال ذكر مثال، إذ يقول: «يقول الله تعالى في كلامه المجيد: ﴿**وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا**﴾ (النساء: ٣٦). ظاهر هذه الآية الكريمة أنها تنهى عن عبادة الأصنام... ولكنْ بعد التأمّل والتحليل يظهر أن العلّة في المنع من عبادة الأصنام أنها خضوع لغير الله تعالى، وهذا لا يختصّ بعبادة الأصنام، بل عبَّر ـ عزَّ شأنه ـ عن إطاعة الشيطان أيضاً بالعبادة... ومن جهة أخرى يتبيّن أنه لا فرق في الطاعة الممقوتة بين أن تكون للغير أو للإنسان نفسه؛ فإن إطاعة شهوات النفس أيضاً عبادة من دون الله تعالى... وبتحليلٍ أدقّ: نرى أنه لا بُدَّ من عدم التوجُّه إلى غير الله ـ جلَّ وعلا ـ؛ لأن التوجّه إلى غيره معناه الاعتراف باستقلاله والخضوع له»[٦١]. ثم إن سماحته يستنتج بعد ذلك قائلاً: «إن هذا التدرّج ـ ونعني به ظهور معنى بدائي من الآية، ثمّ ظهور معنى أوسع، وهكذا ـ جارٍ في كلٍّ من الآيات الكريمة بلا استثناء. وبالتأمّل في هذا الموضوع يظهر معنى ما روي عن النبيّ ﷺ في كتب الحديث والتفسير من قوله: «إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن»[٦٢].

ويجب ـ بطبيعة الحال ـ الإذعان بأن عرض الشيخ معرفت لهذه النظرية أكثر منطقية، حيث عمد سماحته من خلال توظيف القواعد المنطقية، من قبيل: السبر والتقسيم إلى بيان الملاكات والضوابط الصحيحة للتأويل[٦٣]. رغم أن العلامة الطباطبائي قد بيّن بدوره أن معنى البطن في الحقيقة هو بمنزلة الحدّ الوسط في القياس المنطقي، وقد نوّه أيضاً إلى أن دلالة الظاهر على الباطن هي من نوع الدلالة التطابقية، إلا أن هذه النقطة الأخيرة تبدو مختلفة عمّا ذكره الشيخ معرفت؛ لأنه يقول: إن المعنى الباطني هو مدلولٌ التزامي للمعنى الظاهري. وعليه يجب أن نرى هل مراد العلامة الطباطبائي من مصطلح التطابقي هو الدلالة التطابقية في مقابل الدلالة الالتزامية، أو أنه كان يريد معنى آخر؟[٦٤]، أو هل دلالة المعنى الخاص على المعنى الأعم الكامن وراءه يكون بالدلالة الالتزامية أم بالدلالة التطابقية؟ وقد تحدّث العلامة الطباطبائي في كتابه «الميزان في تفسير القرآن» عن لوازم الكلام بوصفها من المعاني الباطنية، ولكنّه نقل ذلك من كلمات الآخرين وأقوالهم[٦٥].

النتيجة

من خلال ما ذكرناه آنفاً يمكن لنا التأكيد على الخلاصات التالية:

١ـ لقد تعرّضنا في هذا المقال إلى نقد آراء الشيخ محمد هادي معرفت ضمن ثلاثة محاور:

الأول: تحليل المعنى اللغوي للتأويل.

الثاني: استعمالات القرآن لمفردة التأويل.

الثالث: تأويل القرآن الكريم.

٢ـ لقد رام الشيخ معرفت في المحور الأول أن يقدم تعاريف واضحة لبيان المفهوم العام لـ «الرجوع»، وتحديد معناه. ومع الالتفات إلى تعريفه المرجع بالمبدأ حيناً؛ وبالمنتهى حيناً آخر، يبدو أنه قد اقترب في هذا الشأن من رأي اللغوي ابن فارس في كتابه «معجم مقاييس اللغة».

٣ـ تنقسم الاستعمالات القرآنية للتأويل في نظر الشيخ معرفت إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ التأويل بمعنى إرجاع الكلام أو العمل المتشابه إلى معناه الحقيقي المنسجم مع العقل والنقل.

ب ـ تأويل الرؤيا.

ج ـ العاقبة ومآل الأمور.

ولكنْ يبدو ـ من خلال الالتفات إلى رأي ابن فارس بشأن رجوع التأويل إلى معنيين متضادين ـ أنّه يمكن القول: إن القرآن الكريم قد استعمل التأويل في ثلاثة موارد، تتمثّل في: «القول»؛ و«الفعل»؛ و«المنام»، وإن كل واحد من هذه الموارد الثلاثة يمكن أن يكون على صورتين. وبذلك عمدنا في هذا المقال إلى تقسيم موارد استعمال مفردة التأويل إلى ستّة أقسام.

٤ـ ذهب الشيخ معرفت إلى اعتبار تأويل القرآن بمعنى باطن القرآن، حيث مال في كتابه «التمهيد في علوم القرآن» إلى الاعتقاد بأن جميع آيات القرآن الكريم تشتمل ـ بالإضافة إلى المعنى الظاهري ـ على معنى ثانوي، أطلق عليه في مصطلح الروايات عنوان «التأويل» أو «البطن». وأما في كتاب «التأويل في مختلف المذاهب

والآراء» ـ الذي هو من كتبه الأخيرة ـ فقد ذهب إلى إمكان سراية نظرية الظاهر والباطن إلى جميع آيات القرآن، باستثناء آيات الأحكام.

الهوامش

(١) لقد اعتمدنا الطبعة الثانية من هذا الكتاب، ويبدو أنه مشتمل على بعض التنقيحات الجديدة. وقد طبع هذا الكتاب من قبل مركز مديريت حوزة علمية قم، سنة ١٣٦٧هـ.ش.

(٢) إن هذا الكتاب ـ كما صرّح الأستاذ معرفت ـ هو تلخيص وتشذيب لكتابي: (التمهيد في علوم القرآن) و(صيانة القرآن من التحريف). تعود طبعته الأولى إلى خريف عام ١٣٧٩هـ.ش. تمّت طباعة هذا الكتاب بالتعاون بين منظمة سمت ومؤسسة التمهيد الثقافية.

(٣) تعود الطبعة الأولى لهذا الكتاب إلى عام ١٤١٨هـ. وفي هذا المقال اعتمدنا على الطبعة الثانية المطبوعة من قبل دانشگاه إسلامي رضوي سنة ١٣٨٣هـ.ش.

(٤) وهو عبارة عن ترجمة فارسية لكتاب (التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب)، ولكنه يحتوي على إعادة نظر وبعض الإضافات من قبل المؤلف. وقد اعتمدنا في هذا المقال على الطبعة الثالثة من هذا الكتاب، والتي يعود تاريخ طباعتها إلى عام ١٣٨٥هـ.ش.

(٥) طبع هذا الكتاب عام ١٣٨٢هـ.ش، من قبل مؤسسة التمهيد الثقافية.

(٦) طبع هذا الكتاب عام ١٣٨٥هـ.ش، من قبل المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

(٧) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ٢٨.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ٩.

(١٠) محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ١: ٢٢.

(١١) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢٢.

(١٢) محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ٩.

(١٣) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (أول).

(١٤) انظر: الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز ١: ٧٩.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ١١: ٣٢ ـ ٣٥.

(١٧) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تفسير الآية ٧ من آل عمران.

(١٨) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، تفسير الآية ٧ من آل عمران.

(١٩) انظر: نصر حامد أبو زيد، معناي متن (مفهوم النص): ٣٨٢، ترجمه إلى الفارسية: مرتضى كريمي نيا.

(٢٠) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ٣٠.
(٢١) انظر: المصدر السابق ٣: ٢٨.
(٢٢) انظر: المصدر السابق: ٣٣.
(٢٣) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢٢ ـ ٢٣.
(٢٤) محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١١.
(٢٥) محمد هادي معرفت، علوم قرآني (مصدر فارسي): ٨٨.
(٢٦) انظر: المصدر السابق: ١٤٣.
(٢٧) انظر: المصدر السابق: ١٤٤.
(٢٨) انظر: المصدر نفسه.
(٢٩) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٥: ٣٧٥.
(٣٠) المصدر السابق ٣٧: ١٩٤.
(٣١) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٣: ٢٦١.
(٣٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩٣: ٢٤١.
(٣٣) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ٣٢؛ التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢٣.
(٣٤) انظر: محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١٠.
(٣٥) إن موارد استعمال هذا المعنى من التأويل، هي: النساء: ٥٩، والإسراء: ٣٥، والأعراف: ٥٣، ويونس: ٣٩. انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ٣٣.
(٣٦) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢٣.
(٣٧) محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١١.
(٣٨) انظر: آل عمران: ٧؛ الأعراف: ٥٣؛ يونس: ٣٦.
(٣٩) انظر: الكهف: ٧٨، ٨٢؛ النساء: ٥٩؛ الإسراء: ٣٥.
(٤٠) انظر: يوسف: ٦، ٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ١٠٠، ١٠١.
(٤١) محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١١.
(٤٢) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ٣٢ ـ ٣٣؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢٣.
(٤٣) انظر: آل عمران: ٧؛ الأعراف: ٥٣؛ يونس: ٣٩.
(٤٤) محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١٠ ـ ١١.
(٤٥) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨.
(٤٦) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢٣.
(٤٧) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٣١ ـ ٣٢؛ محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ٣٦ ـ ٣٧.
(٤٨) انظر: محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٣٦ ـ ٣٧.

(٤٩) محمد بن الحسن الصفّار القمي، بصائر الدرجات: ١٩٦، ح٧؛ محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ٢٩؛ محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٢٠؛ محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٨٨.

(٥٠) تفسير العياشي ١: ١١، ح٤.

(٥١) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ٢٨، ٣٠؛ محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٨٨.

(٥٢) انظر: محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ١: ٢٥؛ محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٣٠.

(٥٣) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢٣؛ محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ١: ٢٥.

(٥٤) انظر: محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ٣٥.

(٥٥) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٦٧٠.

(٥٦) انظر: محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ٣٧؛ محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٣٢.

(٥٧) الحويزي، نور الثقلين ١: ٣٢٣.

(٥٨) انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في عوم القرآن ٥: ٤٤٩.

(٥٩) انظر: محمد حسين الطباطبائي، قرآن در إسلام (القرآن في الإسلام): ٢٤.

(٦٠) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٢٣.

(٦١) محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٣٠ ـ ٣١، تعريب: السيد أحمد الحسيني.

(٦٢) المصدر السابق: ٣١.

(٦٣) انظر: محمد هادي معرفت، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ٣٩ ـ ٤٤؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢٦ ـ ٣٠.

(٦٤) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٦٤، تفسير الآية ٧ من سورة آل عمران).

(٦٥) انظر: المصدر السابق ٣: ٤٨.

مكتبة لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
www.lisanarb.com

الإعجاز والتفسير العلمي للقرآن

. القسم الأول .

د. الشيخ محمد علي رضائي الإصفهاني(*)
ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

نظرةٌ إجمالية في رؤية الشيخ معرفت

لقد كان الشيخ معرفتﷺ من أصحاب التجديد الفكري في مجال التفسير وعلوم القرآن، وكان يهتم بكل جديد في ما يتعلق بهذا الشأن، ومنه: موضوع التفسير العلمي والإعجاز العلمي في القرآن، في الكثير من كتبه.

وقد أفرد سماحته الجزء السادس من كتاب «التمهيد في علوم القرآن» لبحث الإعجاز العلمي، وأشار إلى عدد من المسائل في هذا الشأن، ومنها:

أولاً: المباني النظرية للتفسير العلمي والإعجاز العلمي للقرآن، حيث تناول الأمور التالية:

أ ـ الإشارات العلمية في القرآن.

ب ـ ما هي الغاية الرئيسة من الهداية القرآنية؟

ج ـ هل يشتمل القرآن على جميع العلوم البشرية؟

د ـ هل التحدي القرآني يشمل الإعجاز العلمي أيضاً؟

إن حصيلة كلامه في هذه الموارد أن القرآن يشتمل على الكثير من الإشارات العلمية بشأن العالم والإنسان والطبيعة، مما يأتي فهمه في ضوء العلوم القطعية، ولكنْ يجب في التفسير العلمي للقرآن تجنب تحميل الآراء والنظريات على القرآن

(*) أستاذٌ وباحثٌ متخصِّصٌ في العلوم القرآنيّة، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفىﷺ العالميّة.

الكريم. وبطبيعة الحال فإن الهدف الرئيس والعام للقرآن هو هداية الإنسان إلى الله. وتأتي هذه الإشارات بدورها في هذا الإطار. فعلى الرغم من اشتمال القرآن على الكثير من الإشارات إلى الأسرار والحقائق العلمية للعالم، إلا أنه ليس كتاباً في العلوم الطبيعية، ولم يبيّن كافة الجزئيات العلمية. بَيْدَ أن الإعجاز العلمي للقرآن يثبت من خلال هذا المجال الذي بيّن الحقائق والأسرار العلمية للعالم. وحيث إن الإعجاز العلمي شاملٌ لجميع الأجيال والعصور فإن الإعجاز القرآني يشمل الإعجاز العلمي، مضافاً إلى الفصاحة والبلاغة أيضاً[1].

ثانياً: المسائل العلمية وموارد الإعجاز العلمي في القرآن، ومنها: الماء أصل الحياة، ومراحل خلق الإنسان، والرجع والصدع، واتساع العالم، وقانون الجاذبية، والرتق والفتق، وتوتيد الأرض بالجبال، وحركة الأرض، وقانون الزوجية العام، والعسل، والحيض، وما إلى ذلك.

كما أبدى الشيخ معرفت في كتابه القيِّم (التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب) ـ ضمن بحث الاتجاهات التفسيرية تحت عنوان (ألوان التفسير) ـ اهتماماً بالتفسير العلمي للقرآن، وتناول التفاسير العلمية بالدراسة والنقد والتحليل. وقد قام سماحته في هذا الكتاب ـ من خلال بيان التعريف الإجمالي للتفسير العلمي ـ بالإشارة إلى مخاطر تحميل الآراء على القرآن. ثم قام بتعريف كتاب (كشف الأسرار النورانية القرآنية في ما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية)، لمحمد بن أحمد الإسكندراني(١٣٠٦هـ)، وأثنى عليه. ثمّ عرّف بعد ذلك بكتاب (الهيئة والإسلام)، للعلامة السيد هبة الدين الشهرستاني(١٣٨٦هـ)، ومؤلفات عبد الله باشا فكري، والسيد عبد الله الكواكبي، والأستاذ مصطفى الرافعي، والأستاذ رشيد رشدي العابري.

كما عرّف بتفسير ونقد كتاب (الجواهر في تفسير القرآن)، للطنطاوي(١٣٥٨هـ). وفي الختام عرَّف بـ (التفسير العلمي)، لعبد المنعم الجمّال، وأثنى عليه.

كما تعرّض سماحته في كتاب (علوم قرآني) ـ الذي ألَّفه باللغة الفارسية ـ إلى

موضوع الإعجاز العلمي للقرآن وموارده. ومما ذكره في كتاب (علوم قرآني)، الصادر عن دار نشر التمهيد (ط٥، عام ١٣٨٣هـ.ش)، الموارد التالية: رتق وفتق السماوات والأرض، ودور الجبال في تثبيت الأرض، وصعوبة التنفُّس في الأماكن المرتفعة، والماء منشأ الحياة، والسقف الذي يحفظ الأرض من الأشعة الضارة.

وعليه يمكن القول بشكلٍ عام: إن الشيخ معرفت من أولئك الذين يقولون بالتفسير العلمي للقرآن من طريق العلوم القطعية. ويرى أن الإعجاز العلمي للقرآن يمثِّل وجهاً من وجوه الإعجاز والتحدّي في القرآن الكريم. ولكنه في هذا الإطار يحذر من تحميل النظريات غير الثابتة علمياً على القرآن. إلا أن من الأفضل بيان آراء سماحته في هذا الموضوع وفهمها من خلال مقارنتها بالآراء الأخرى، وهو ما سنقوم به في هذا المقال.

المفاهيم

التفسير: هناك الكثير من التعريفات لمفردة «التفسير»[٢]، وحاصلها: «الكشف عن معاني الكلمات والعبارات القرآنية الغامضة، وشرح مقاصدها».

العلم: إن المراد من «العلم» هنا هو المستعمل في عبارة «العلوم التجريبية»[٣]، وهي العلوم التي تنقسم إلى قسمين: العلوم الطبيعية[٤]، من قبيل: علم الفيزياء، وعلم الطبّ، وعلم الفلك، وما إلى ذلك؛ والعلوم الإنسانية[٥]، من قبيل: علم الاجتماع، وعلم النفس، وما إلى ذلك.

التفسير العلمي: هناك الكثير من التعريفات التي تقدّم بها أصحاب النظر للتفسير العلمي. وفي ما يلي نشير إلى بعضها:

قال الدكتور محمد حسين الذهبي في تعريف التفسير العلمي: «نريد بالتفسير العلمى: التفسير الذى يُحَكِّم الاصطلاحات العلمية فى عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها»[٦].

وبطبيعة الحال فإن سماحته يرى أن التفسير العلمي أعم من التفسير الفلسفي، في حين إنه طبقاً للتعريف المشهور يعتبر هذان الأسلوبان التفسيريان منفصلين عن

بعضهما. والمراد من العلوم التجريبية هنا ما يقع في مقابل العلوم العقلية (مثل: الفلسفة).

كما أشار سماحته إلى قسمين من التفسير العلمي، وهما: «تحميل النظريات على القرآن»؛ و«استخراج العلوم من القرآن». في حين إننا سنثبت لاحقاً أن هناك قسماً ثالثاً للتفسير العلمي أيضاً، وهو: «توظيف العلوم في فهم القرآن».

وقال الأستاذ أمين الخولي في تعريف التفسير العلمي: «هو التفسير الذي يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها... وقد اتسع القول في احتواء القرآن جمل العلوم جميعاً، فشمل إلى جانب العلوم الدينية، اعتقادية وعلمية، وظاهرة وخفية، سائر علوم الدنيا»[٧].

وقد أشار هذا التعريف أيضاً إلى كلا قسمي التفسير العلمي، أي استخراج العلوم من القرآن؛ وتحميل النظريات على القرآن. ولكنه لم يُشِرْ إلى القسم الثالث، وهو توظيف العلوم في فهم القرآن.

وقد أكد الأستاذ راترود ويلانت ـ في دائرة معارف ليدن القرآنية، في مقال له تحت عنوان: «تفسير القرآن في المرحلة الجديدة» ـ في تعريفه للتفسير العلمي على استخراج العلوم من القرآن، حيث قال: «يجب إدراك التفسير العلمي في ضوء فرضية القول بأن جميع أنواع معطيات العلوم الطبيعية الحديثة قد تمّ التنبّؤ بها في القرآن، وأن بالإمكان الكشف عن الكثير من القرائن والشواهد الواضحة عليها في آيات القرآن، وإن هذه المعطيات العلمية، ابتداءً من الهيئة الكوبرنيقية إلى الخصائص الإلكترونية، ونظم وترتيب الانفعالات الكيميائية، وصولاً إلى أسباب الأمراض والالتهابات، كلّها مرصودة في القرآن بشكلٍ مسبق»[٨].

وعمد عبد الرحمن العك إلى تعريف التفسير العلمي قائلاً: «إن هذا التفسير يقوم أصلاً على شرح وإيضاح الإشارات القرآنية التي تشير إلى عظيم خلق الله تعالى، وكبير تدبيره وتقديره لتلك الآيات المنظورة في هذا الكون المعمور»[٩].

وقد اقترب هذا التعريف إلى حدٍّ ما ـ بطبيعة الحال ـ من المراد الأصلي من التفسير العلمي، وابتعد عن تعريفه بصيغة الاستخراج والتحميل. ولكنْ لم يتضح من

هذا التعريف ما إذا كان سيتم توظيف العلوم القطعية أو النظريات الظنية في التفسير العلمي.

وقال الأستاذ فهد الرومي في تعريف التفسير العلمي: «والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن التعريف الأقرب إلى أن يكون جامعاً مانعاً أن يُقال: المراد بالتفسير العلمي هو اجتهاد المفسّر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي على وجهٍ يُظهر به إعجازٌ للقرآن يدلّ على مصدره، وصلاحيته لكل زمان ومكان»[١٠].

هذا وقد عمد الأستاذ ناصر رفيعي ـ بعد بيان مختلف التعاريف بشأن التفسير العلمي، ومناقشتها ونقدها ـ إلى القول بأن التعريف المتقدِّم هو من أنسب تعاريف التفسير العلمي[١١].

وقال الشيخ معرفت في هذا الشأن: «وليُعلم أننا في هذا العرض إنما نحاول فهم جانب من الآيات الكونية، ربما صعب دركها من قبل، وأمكن الاهتداء إليها في ضوء حقائق علمية راهنة جهد المستطاع... إننا لا نحاول تطبيق آية قرآنية ذات حقيقة ثابتة على نظرية علمية غير ثابتة، وهي قابلة للتعديل والتبديل، إنما مبلغ جهدنا الكشف عن حقائق وأسرار كونية انطوت عليها لفيفٌ من آيات الذكر الحكيم، كشفاً في ضوء العلم الثابت يقيناً حسب ما وصلت إليه البشرية قطعيّاً»[١٢].

وعليه يمكن لنا أن نستنتج أن لأسلوب التفسير العلمي للقرآن مختلف الأنواع والأقسام، وإن التعاريف إنما اختلفت بسبب اختلاف هذه الأنواع، حيث يتم التعبير عنها تحت عنوان استخراج العلوم من القرآن تارةً، وتحت عنوان تحميل المسائل العلمية على القرآن تارةً أخرى. وأما مرادنا في هذا المقال فهو ما أشرنا له بالقول: «توظيف العلوم في فهم آيات القرآن على نحوٍ أفضل، بمعنى اتخاذ مصدر العلوم التجريبية القطعية بوصفه وسيلةً لتفسير وتوضيح الإشارات العلمية لآيات القرآن الكريم، بحيث تمّ في هذا الإطار رعاية جميع ملاكات وضوابط التفسير الصحيح، دون أن يحصل أدنى تحميل أو استخراج»[١٣].

الإعجاز العلمي للقرآن: إن القرآن هو معجزة رسول الله ﷺ الخالدة، وهو

الكتاب الذي يمثّل الدليل على نبوّة النبيّ الأكرم وصدقه، بمعنى أنه الدليل على اعتبار الإسلام وأحقّيته. بَيْدَ أن إعجاز القرآن قد تمّ إثباته من جهاتٍ متعدّدة. من ذلك: الإعجاز في الألفاظ، والمضامين، وعدم التناقض في مفاهيمه، وفي نغمة القرآن، وفي نفوذه الآيات إلى القلوب، والمغيّبات والأخبار الغيبية في القرآن[١٤].

بَيْدَ أن الإعجاز العلمي في القرآن قد حظي باهتمامٍ خاص من قبل المفسرين في القرون الأخيرة؛ وذلك حيث شهدت العلوم التجربية تكاملاً، وسجلت قفزات نوعية متسارعة كشفت عن الأسرار العلمية في القرآن الكريم. وفي المقابل كان الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) يمنى في كل يوم بانتكاسةٍ ونكوص أمام التقدّم الحاصل في هذه العلوم، الأمر الذي أثبت التحريف الحاصل فيه. من هنا فإن المفسرين يشيرون في الكثير من الموارد إلى الإعجاز العلمي في القرآن (الآيات التي تخبر عن القوانين والمعطيات العلمية للبشر قبل عدّة قرون من التوصُّل إليها)[١٥]، بل اعترف بهذه الأبعاد العلمية في القرآن علماء الغرب أيضاً.

إن المراد من الإعجاز العلمي في القرآن آياتٌ من القرآن الكريم تكون على الشكل التالي: «أن تشتمل على أسرار علمية، بمعنى المسائل العلمية التي لم يطلع عليها أحد قبل نزول القرآن، بحيث لا تُكتشف هذه الحقيقة العلمية إلا بعد مدّة طويلة من نزول القرآن بها؛ وأن تكون هذه المسألة العلمية بحيث لا يمكن التوصّل إليها من خلال الوسائل العادية التي كان الإنسان يمتلكها في عصر النزول؛ أو الأخبار الغيبية التي صدع بها القرآن في مورد الأحداث الطبيعية والتاريخية التي لم يكن بالإمكان التوصل إليها بأدوات ذلك العصر»[١٦].

وقال الأستاذ الشيخ معرفت في هذا الشأن: «إن الإشارات العلمية التي جاءت في القرآن الكريم إنما كانت رشحات فاضت من عرض بيانه الحكيم؛ لأنها صدرت من منبع علم مكين: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (الفرقان: ٦)، ولم تكن مقصودة بالذات، ولا جاء القرآن لإفادة بيانها إفادة بالذات؛ ذلك لأن القرآن كتاب هداية وإرشاد إلى معالم الأخلاق الكريمة»[١٧].

وقد أكّد سماحته في موضع آخر على هذه (المسائل العلمية الهامشية التي وردت

في القرآن، وتثير إعجاب الإنسان)، مع إضافة هذه الحقيقة، وهي أن هذه الأمور قد جاء بها شخصٌ أمّي غير متعلم ولم يدرس على يد أستاذ متمرّس، وعاش بين أمة جاهلية منقطعة عن الحضارة وسط الصحراء القاحلة. في مثل هذه الأجواء يجد الإنسان نفسه أمام معجزة خارقة للعادة، ولا يمكن الشك فيها[١٨].

كما صرّح سماحته في موضعٍ آخر بأن إعجاز القرآن كما يقع في سائر إعجاز القرآن (من قبيل: الفصاحة، والبلاغة، وما إلى ذلك) يشمل موارد الإعجاز العلمي أيضاً[١٩].

تحدّي القرآن يشمل الإعجاز العلمي أيضاً

إن لتحدّي القرآن ثلاثة أنواع من الشمولية، وذلك كما يلي:

١ـ الشمول الأفرادي: من قبيل: قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾ (الإسراء: ٨٨)، بمعنى: لو أن جميع أفراد البشر، بل وحتّى جميع أفراد الجنّ، تجمّعوا على أن يأتوا بما يُشبه هذا القرآن فإنهم لن يستطيعوا فعل ذلك أبداً، وذلك على نحو العموم الأفرادي، بحيث يشمل جميع أفراد الإنسان كافّةً، حتى أولئك الذين لم يُخلقوا بعد، وسيُخلقون في المستقبل.

٢ـ الشمول الزماني: بمعنى أن هذه الدعوة وهذا التحدّي من قبل القرآن قد بدأ منذ صدر الإسلام، ويستمرّ إلى الأبد، ومن هنا يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا**﴾ (البقرة: ٢٤).

٣ـ الشمول الأحوالي: بمعنى أنكم في جميع الأحوال التي تكونون عليها ـ سواء كنتم من العرب أو العجم، وسواء كنتم من الأدباء (المختصّين بالأدب العربي) أو من المتخصّصين في أيٍّ مجال من المجالات المعرفية الأخرى ـ لن تستطيعوا أن تأتوا بمثل هذا القرآن. وبطبيعة الحال فإن هذا الأمر يُستفاد من إطلاق الآية[٢٠].

يُمكن لنا أن نستفيد من هذا الشمول والعموم والإطلاق في الآية أن هذا الإعجاز يجب أن يكون بحيث يشمل جميع الأزمنة وجميع الأحوال.

إلا أن بعض العلماء، من أمثال: الشاطبي، يرى أن إعجاز القرآن يختصّ بعصر نزول القرآن فقط، فلو عجز الأدباء المعاصرون لنزول القرآن عن أن يأتوا بمثله كان ذلك دليلاً على إعجاز القرآن، ولا يحتاج الناس لغير هذا المقدار في ثبوت الإعجاز بالنسبة لهم أيضاً[٢١].

ويُستفاد من كلمات العلامة الطباطبائي، وكذلك كلمات الشيخ معرفت، أن القرآن معجزة بجميع أبعاده، بَيْدَ أن هذا الإعجاز يختلف باختلاف المخاطبين، فالقرآن مثلاً معجزة أدبية بالنسبة إلى الأدباء، ومعجزة سياسية بالنسبة إلى الساسة، ومعجزة في الحكمة بالنسبة إلى الحكماء، وهكذا... وعليه فإن نظرية إعجاز القرآن تشمل جميع الأفراد، في جميع الأزمنة، وفي جميع الحالات[٢٢].

طبقاً لما تقدَّم فإن إعجاز القرآن يشمل جميع أنواع التحدي، من قبيل: الفصاحة والبلاغة، والمضمون، والإخبار الغيبي، وما إلى ذلك. وعليه فإن وجه وجهة التحدي في القرآن يشمل جميع وجوه الإعجاز القرآني (باستثناء الصرفة؛ لبطلانها).

وبطبيعة الحال فإن جهات إعجاز القرآن تختلف باختلاف المخاطبين، فالقرآن يتحدى صاحب كلّ اختصاص في اختصاصه، وعلى مستوى استعداده في ذلك الاختصاص. وإن إعجاز القرآن وتحدّيه يشمل جميع الأزمنة. وحيث إنه لم يتمكن أحد طوال القرون المنصرمة منذ عصر الإسلام إلى يومنا هذا من الإتيان بمثل القرآن كان ذلك كافياً في إثبات إعجاز القرآن، وأحقّية النبي الأكرمﷺ وصدقه في ما ادعاه.

وقد اهتمّ الأستاذ معرفت بهذه المسألة في الجزء السادس من كتاب (التمهيد في علوم القرآن)، وبدأ ذلك ببحث تحت عنوان: «هل وقع التحدي بالجانب العلمي؟». وبعد ذكره لكلمات المخالفين، من أمثال: الدكتور عمر أبو حجر، والدكتور صبحي الصالح، وآخرين، شرع في بيان أدلتهم، قائلاً: «لا شَكَّ لدينا أن الإعجاز قائمٌ ـ في الجملة ـ بهذا الجانب كسائر الجوانب، أما التحدّي فقد يُقال باختصاصه بجانب البيان فحَسْب؛ إذ لم تكن إشارات القرآن العلمية معروفة عند نزوله لأحدٍ من الناس، وإنما أثبتها العلم بعد ذلك بعدّة قرون».

وقال أيضاً: «إن الآيات الكونية التنزيلية لا تشمل سور القرآن كلها، ولا آياته

جميعها، وإنما تقع فقط في بعض السور وفي بعض الآيات... ومعلومٌ أن التحدي يجب أن يكون بجميع السور والآيات».

ثم عمد الأستاذ معرفت إلى الإجابة عن ذلك، قائلاً: «ولا شَكَّ أن تحدياً موجّهاً إلى العرب يومذاك لا يعني سوى جانب البيان، الذي فاق أساليب العرب، وأعجزهم عن أن يأتوا بمثله. غير أن تحدّي القرآن لم يقتصر على فترةٍ من الزمان، ولا على أمة من الناس دون سواهم...، وإنما هو لكل الأجيال ومختلف الأقوام. وما شأنه ذلك لا يعقل اقتصاره على جانب الفصاحة والبيان؛ إذ ليس كل الناس عرباً، ولا كل العرب فصحاء... فلا بُدَّ أن في القرآن شيئاً هو الذي تحدّى به تحدياً على وجه العموم، ومن ثم كان بمجموع الكتاب، لا بسورةٍ واحدة أو آية أو آيات بالذات. قال تعالى: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾ (الإسراء: ٨٨). فهذا تحدٍّ عامّ وقع موجّهاً إلى كافة الأنام، سواء مَنْ عاصر نزول القرآن أو سائر الأيام»[٢٣].

الأرضيّات والدوافع

لقد بزغت شمس الإسلام على شبه الجزيرة العربية، وتمّت دعوة سكان تلك المنطقة ـ من الذين لم يتجاوز عدد المتعلّمين منهم عدد الأصابع[٢٤] ـ إلى الإسلام وطلب العلم، وعرّف القرآن الكريم بوصفه معجزة الدين الجديد[٢٥].

وقد عمد القرآن الكريم ـ من خلال دعوة الناس إلى التفكير والتدبّر في الآيات الإلهية وخلق السماوات والأرض[٢٦] ـ إلى إيقاظ الناس من سبات الجهل والغفلة. وكان المسلمون من خلال الفتوحات الكبيرة التي استولوا خلالها على الكثير من البلدان الشاسعة طوال القرن الهجري الأول يواجهون في كل يوم أفكاراً جديدة وديانات أخرى. وبعد انخفاض حدّة الحروب نسبياً بدأ التبادل الثقافي بين الإسلام والأديان والحضارات الأخرى في إيران وروما واليونان، وأخذ المسلمون يترجمون أفكار الأمم الأخرى إلى اللغة العربية، وبلغ هذا النشاط الفكري ذروته في عهد هارون الرشيد والمأمون[٢٧].

قام المسلمون بأخذ علومٍ من قبيل: الطب، والرياضيات، والنجوم، والعلوم الطبيعية، والفلسفة، من اليونان، وأضافوا لها الكثير من عندهم، وعملوا على تطويرها، حتى بلغوا بها الذروة في بضعة قرون، حتّى تمكن المسلمون خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين من تصنيف أفضل الكتب في مجال الطبّ (مثل: كتاب القانون، لابن سينا)، وفي مجال الفلسفة (مثل: كتاب الشفاء، لابن سينا)، والرياضيات، والنجوم، وما إلى ذلك.

وقد أفضت عملية ترجمة بعض أفكار غير المسلمين في مجال مختلف العلوم ونقلها إلى البلاد الإسلامية مترامية الأطراف إلى حصول ما يبدو تعارضاً بين ظاهر بعض آيات القرآن والعلوم الحديثة.

وقد اختار العلماء المسلمون منذ القرون الأولى للإسلام سلوك طريقين؛ من أجل رفع هذه المعضلة:

أ. الردّ على المطالب الباطلة في هذه العلوم، في إطار إرشاد الناس وهدايتهم؛ إذ كان الكثير من المباني الفلسفية والعلمية المستوردة من الإغريقيين قابلاً للطعن والإشكال. وفاقم الأمر أن هذه المطالب كانت من جهةٍ أخرى معارضة لدين الإسلام. من هنا تم تأليف كتب من قبيل: تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، ومفاتيح الغيب، للفخر الرازي.

ب ـ تطبيق آيات القرآن على العلوم التجريبية الإغريقية؛ لإثبات أن القرآن على حقٍّ، وأن ما جاء به من المفاهيم العلمية صحيحٌ. من هنا تمّ تطبيق الآيات القرآنية من قبيل: حمل (السماوات السبع)[٢٨] على السيارات السبع في علم النجوم عند الإغريق. ومن هنا ظهر أسلوب التفسير العلمي، وبدأ بالتطور التدريجي.

بَيْدَ أن هذا الأسلوب التفسيري ـ الذي كان على الدوام مقروناً باجتذاب الطبقة الشابّة من الدارسين ـ لم يكن في تطوّره على وتيرةٍ واحدة على مرّ القرون، بل كان يبلغ الذروة تارةً في ظل بعض الظروف، ويفقد بريقه في فتراتٍ أخرى.

وقد مرّ هذا الأسلوب التفسيري بثلاث مراحل رئيسة يمكن إجمالها كما يلي:

المرحلة الأولى: تبدأ من القرن الثاني تقريباً، وتستمرّ إلى القرن الهجري

الخامس[٢٩]، حيث بدأت بترجمة التراث الإغريقي إلى اللغة العربية، وسعى عددٌ من المسلمين إلى تطبيق آيات القرآن على علم الهيئة البطليموسية (من أمثال: ابن سينا)، حيث نرى نماذج من تدوين التفسير العلمي في مؤلَّفات ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ).

المرحلة الثانية: تبدأ هذه المرحلة من القرن الهجري السادس، حيث مال بعض العلماء إلى القول بنظرية اشتمال القرآن على جميع العلوم، وأن بالإمكان استخراج جميع العلوم من القرآن الكريم (وكان أبو حامد الغزالي على رأس القائلين بهذا الرأي). وقد استمرّ هذان النوعان من التفسير العلمي (أي تطبيق القرآن على العلوم، واستخراج العلوم من القرآن الكريم) لقرون، وفي كل فترةٍ كان العلماء المسلمون يتناولون هذا الأسلوب بالبحث والنقاش، وينقسمون حوله بين موافق ومخالف.

المرحلة الثالثة: وقد أدَّت إلى حدوث قفزة نوعية كبيرة وجبارة في هذا الأسلوب من التفسير، حيث ظهر هذا النوع من التفسير في القرن الثامن عشر للميلاد، إثر التطوُّر العملاق الذي شهدته العلوم التجريبية في العالم الغربي، وتمّت ترجمة مختلف الكتب في مجال علم الفيزياء والكيمياء والطب والفلك إلى اللغة العربية. وقد تركت هذه المرحلة الجديدة بتأثيرها ـ ولا سيَّما في القرن الأخير ـ على العالم الإسلامي، وخاصّة في مصر والهند، الأمر الذي دعا العلماء والمفكرين من المسلمين إلى العمل على تطبيق القرآن على العلوم التجريبية. وقد بلغت هذه المسألة ذروة الأهمية عندما تأوّجت ظاهرة التعارض بين العلم والدين في أوروبا، وبدأ الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) يشهد انحساراً وتراجعاً يومياً في ظلّ التعارض المحتدم بينه وبين العلوم التجريبية الحديثة، الأمر الذي خلق بيئةً خصبة لظهور واستشراء الأفكار الإلحادية والمناهضة للدين. وقد أدّى هجوم هذه الأفكار على البلدان الإسلامية، محمولةً على متن التفوّق الصناعي الغربي، إلى اجتذاب الشباب المسلم وانبهاره بالثقافة والحضارة الغربية.

وفي خضمّ ذلك برز عددٌ من العلماء المسلمين ـ بسبب غيرتهم على الإسلام والقرآن ـ إلى الدفاع عن القرآن. وبالالتفات إلى الانسجام بين العلم والدين من وجهة نظر الإسلام فقد دخل العلماء في حلبة المعترك؛ ليثبتوا أن آيات القرآن لا تتعارض مع

العلوم الجديدة، بل إنها على العكس من ذلك تثبت المعطيات العلمية، الأمر الذي من شأنه أن يؤكد اشتمال القرآن على الإعجاز العلمي أيضاً. من هنا فقد عملوا على توظيف العلوم في فهم القرآن، وألّفوا الكتب في موضوع التفسير العلمي.

وبما أن البعض قد سلك سبيل الإفراط ـ في هذا الشأن ـ، وانجذب نحو الثقافة الغربية تماماً، وأخذ يعمل على تأويل الآيات القرآنية وتفسيرها برأيه[٣٠]، وحيث إن المباني والقواعد التفسيرية لهذا الأسلوب لم تأخذ نصيبها من البحث والنقاش الكامل، فقد تعرّضوا للانحراف، أو إن عدداً من المغرضين منهم قد عمدوا في إثبات أفكارهم المنحرفة إلى الإغراق في التفسير العلمي والتأويل الاعتباطي، الأمر الذي أثار حفيظة بعض المسلمين، ودفعهم إلى أخذ موقف متشدّد من التفسير العلمي، ومهاجمته بجميع أنواعه، واعتباره نوعاً من التفسير بالرأي، أو التأويل الخاطئ لآيات القرآن الكريم.

وفي البين سلك الكثير من العلماء والمفكّرين والمفسّرين في إيران ومصر طريق الإنصاف، وفصّلوا بين أنواع التفسير العلمي وأهداف القائلين به، وبعبارةٍ أخرى: قالوا بالتفصيل.

وباختصارٍ يمكن تلخيص الأسباب التي أدت إلى ظهور واتساع رقعة هذا الأسلوب التفسيري بين المسلمين في ما يلي:

١ـ اهتمام القرآن بالعلم، وذكر الأمثلة العلمية، والدعوة إلى التفكير والتدبّر في الآيات الإلهية في السماوات والأرض وفي نفس الإنسان، الأمر الذي أدى إلى ازدهار العلوم والتعاليم ومقارنتها بآيات القرآن الكريم.

٢ـ ترجمة التراث الفكري في العلوم الطبيعية والفلسفية من اليونان والروم وإيران إلى اللغة العربية، ونشر هذا التراث بين المسلمين منذ القرن الهجري الثاني.

٣ـ التصوّر القائل بأن القرآن الكريم يشتمل على جميع العلوم، وأن علينا استخراج هذه العلوم من الآيات القرآنية.

٤ـ الاهتمام بالعلوم الطبيعية والاكتشافات الجديدة، من أجل إثبات الإعجاز العلمي للقرآن، الأمر الذي ساعد على ازدهار وتطوّر التفسير العلمي.

٥ـ انتصار أصالة الحسّ في أوروبا، وتأثيرها على أفكار المسلمين، وظهور بعض الجماعات الالتقاطية أو المنحرفة بين المسلمين، الأمر الذي أدّى إلى تأويل وتطبيق الآيات القرآنية(٣١).

٦ـ إن اندفاع العلماء المسلمين إلى مواجهة الهجمات الغربية على الدين، والترويج لفكرة تعارض العلم والدين، قد أدى إلى إدخال الآراء القائلة بانسجام الآيات القرآنية مع العلوم التجريبية في التفاسير والكتب.

الجذور التاريخية لأهمّ الآراء والمؤلَّفات في مجال التفسير العلمي

شاع بين المفسرين والمفكرين والعلماء المسلمين بشأن التفسير العلمي للقرآن ثلاثة آراء مختلفة، نشير إليها باختصارٍ، آخذين مسارها التاريخي بنظر الاعتبار:

الرأي الأول: الموافقون على التفسير العلمي

هناك جماعةٌ من المفسرين للقرآن والفلاسفة والمفكرين، والكثير من المختصين في العلوم التجريبية، يؤيّدون التفسير العلمي، وقد استفادوا من العلوم التجريبية في تفسير آيات القرآن الكريم، ومن هؤلاء:

١ـ الشيخ الرئيس ابن سينا، الفيلسوف والطبيب الشهير. فقد حمل كلمة «العرش» في قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (الحاقّة: ١٧) على الأفلاك (أي الأفلاك التسعة في الهيئة البطليموسية)؛ وحمل كلمة «الملائكة» الثمانية على الأفلاك الثمانية (أي: القمر والشمس والزهرة وعطارد وزحل والمشتري والمريخ والفلك الثوابت)(٣٢).

٢ـ وقال أبو حامد الغزالي(٥٠٥هـ) في كتابه إحياء علوم الدين: «قال بعض العلماء: لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر؛ وقال آخرون: القرآن يحوى سبعة وسبعين ألف علم ومئتي علم؛ إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف؛ إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع»(٣٣).

وقال في كتاب (جواهر القرآن): «إن العلوم وراء هذه كثيرة كعلم الطب

والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الحيوان وتشريح أعضائه وعلم السحر والطلسمات وغير ذلك، فاعلم أنا إنما أشرنا إلى العلوم الدينية التي لا بُدَّ من وجود أصلها في العالم حتّى يتيسّر سلوك طريق الله تعالى والسفر إليه»[٣٤].

٣ـ عمد الفخر الرازي(٦٠٦هـ) في التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) إلى تطبيق بعض المسائل العلمية على آيات القرآن. فقد استدل بقوله تعالى: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً**﴾ (البقرة: ٢٢) على سكون الأرض[٣٥]. وعلى هامش تفسير الآية ١٦٤ من سورة البقرة بحث في الفلكيات القديمة، وآراء بطليموس وقدماء الهند والصين وبابل ومصر والروم والشام.

٤ـ وذهب ابن أبي الفضل المرسي(٥٧٠ ـ ٦٥٥هـ) إلى الاعتقاد قائلاً: «جمع القرآن علوم الأوّلين والآخرين... وقد أحتوى على علوم أُخَر من علوم الأوائل، مثل: الطّب، والجدل، والهيئة، والهندسة، والجبر، والمقابلة، والنجامة، وغير ذلك من العلوم... وذكر آيات للخياطة والنجارة والصيد والحدادة والزراعة والملاحة»[٣٦].

٥ـ وذهب بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي(٧٦٤هـ)، صاحب كتاب (البرهان في علوم القرآن)، إلى الاعتقاد بإمكانية استخراج جميع العلوم من القرآن الكريم أيضاً. حيث استنبط عمر السيد المسيح‫، إذ قال: قوله تعالى مخبراً عن عيسى: ﴿**قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً ✦ وَجَعَلَنِي مُبَارَكاً أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً ✦ وَبَرّاً بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً ✦ وَالسَّلاَمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيّاً**﴾ (مريم: ٣٠ ـ ٣٣) ثلاث وثلاثون كلمة، وعمره الشريف ثلاث وثلاثون سنة[٣٧].

٦ـ ذهب جلال الدين السيوطي(٩١١هـ)، صاحب كتاب (الإتقان في علوم القرآن)، إلى القول باشتمال القرآن الكريم على جميع العلوم أيضاً. فعلى سبيل المثال: عمد إلى توظيف قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللهُ نَفْساً إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا**﴾ (المنافقون: ١١)، الوارد في بداية سورة المنافقين[٣٨]، وتسلسل هذه السورة في القرآن هو (٦٣)؛ ليستفيد منها عمر النبيّ الأكرم‫ﷺ، حيث فارق الحياة عن ثلاثٍ وستين سنة[٣٩].

٧ـ تحدّث محمد باقر المجلسي(١١١١هـ)، صاحب موسوعة (بحار الأنوار)، في

بعض أجزاء هذا الكتاب القيّم حول مسائل بشأن السماوات. كما قام في الكثير من الموارد بالتفسير العلمي. ومن ذلك: ما قاله في تفسير الآية ٢٩ من سورة البقرة: «(هُنَّ) ضمير السماء... بدل أو تفسير، والسبع لا ينافي التسع التي أثبتها أصحاب الأرصاد؛ إذ الثامن والتاسع مسميان في لسان الشرع بالكرسي والعرش»[٤٠].

٨ـ كما احتمل كلٌّ من: صدر المتألهين الشيرازي(١٠٥٠هـ)، الفيلسوف الشهير، في تفسيره[٤١]، وكذلك الملاّ هادي السبزواري، الفيلسوف الشهير، في كتابه (شرح المنظومة)[٤٢]، ما تقدّم بشأن السماوات السبع والعرش والكرسي.

٩ـ تعرّض السيد عبد الرحمن الكواكبي(١٣٢٠هـ) في كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) في الكثير من الموارد إلى تطبيق القرآن على العلوم التجريبية. وقد استدل لانفصال القمر عن الأرض (طبقاً لنظريات علماء الفلك) بالآية ١ من سورة القمر، والآية ٤١ من سورة الرعد[٤٣].

١٠ـ السيد أحمد خان الهندي(١٨١٧ ـ ١٨٩٨م) والسيد أمير علي (١٢٦٥ ـ ١٣٤٧هـ)، وكلاهما من علماء الهند، وقد قاما بتأسيس جامعة خاصة بالتفسير العلمي في مدينة (عليكرة)، فسّرا الصلاة والصوم والزكاة والحج على أساس ما يترتب عليها من الفوائد الجسدية والاجتماعية، بل كانا يعتبران حتّى الظواهر الطبيعية، من قبيل: الماء والهواء والغيوم، ملائكةً، وأنكرا إمكان وقوع المعجزة أو تأثير الدعاء. وقد خالف السيد جمال الدين الأسدآبادي تفسيرهما في الهند[٤٤].

١١ـ الدكتور محمد بن أحمد الإسكندراني، في كتابه (كشف الأسرار النورانية القرآنية في ما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنبات والجواهر المعدنية (طبعة عام ١٨٨٠م)، يعتبر من طلائع التفسير العلمي في العصر الحديث. وقد اعتبره العلامة معرفت كتاباً هامّاً في هذا الشأن، وقد اشتمل على آراء العلماء قديماً وحديثاً[٤٥].

١٢ـ الشيخ طنطاوي جوهري (المولود سنة ١٨٦٢م)، صاحب تفسير (الجواهر في تفسير القرآن)، يمكن اعتبار تفسيره ذروة الاستفادة من العلوم في تفسير القرآن الكريم. فقد عمد في الكثير من الموارد إلى توظيف مختلف العلوم في تفسير القرآن،

ومن ذلك: علم تحضير الأرواح، حيث استخرجه من الآيات التي تتحدّث عن بقرة بني إسرائيل[٤٦]. وقد أقحم في كلّ مبحث تفسيري الكثير من العلوم الحديثة في تضاعيف تفسيره[٤٧].

وقال الأستاذ الشيخ معرفت في نقد هذا الكتاب: «وهكذا نراه يستخرج كثيراً من علوم القرآن بواسطة حساب الجمل، الذي لا نكاد نصدّق بأنه يوصل إلى حقيقة ثابتة... هذا وإنا نجد المؤلف يُفسّر آيات القرآن تفسيراً يقوم على نظريات علمية حديثة غير مستقرة في ذاتها، ولم تمْضِ فترة التثبّت منها. وهذا ضرب من التكلُّف ارتكبه المؤلف، إنْ لم يكن يذهب بغرض القرآن أحياناً»[٤٨].

١٣ـ عبد الرزاق نوفل، كاتب مصري، له في الحدّ الأدنى خمسة كتب في مجال التفسير العلمي، من قبيل: «القرآن والعلم الحديث»، و«الله والعلم الحديث»، و«الإسلام والعلم الحديث»، و«بين الدين والعلم»، و...

١٤ـ السيد هبة الدين الشهرستاني(١٣٠١ ـ ١٣٦٩هـ)، في كتابه (الهيئة والإسلام)، استفاد حركة الأرض[٤٩] من قوله تعالى: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْداً**﴾ (طه: ٥٣؛ الزخرف: ١٠)، وذهب إلى القول: «بيان تصديق وتأييد العلوم والاكتشافات الجديدة من طريق الدين وكلام العلماء يستوجب تعزيز إيمان الناس»[٥٠].

١٥ ـ كما أن بعض المؤلفين المعاصرين في إيران قد كتبوا في موضوع التفسير العلمي، ومنهم: السيد محمود الطالقاني في تفسيره (پرتوي أز قرآن)؛ ومحمد تقي شريعتي في (تفسير نوين)؛ وحجة الإسلام اهتمام في (فلسفه أحكام)؛ والدكتور پاك نجاد في كتابه (أولين دانشگاه وآخرين پيامبر)؛ والمهندس مهدي بازرگان في كتبه: (راه طي شده)، و(باد وباران در قرآن)، و(مطهرات در إسلام)؛ ومحمد علي رضائي إصفهاني في كتبه: (در آمدي بر تفسير علمي قرآن) عام ١٣٧٥هـ.ش، و(پژوهشي در إعجاز علمي قرآن) عام ١٣٨١هـ.ش، و(إشارات علمي إعجاز آميز قرآن) عام ١٣٨٣هـ.ش؛ وناصر رفيعي في كتابه (تفسير علمي قرآن) عام ١٣٨٢هـ.ش، وآخرين.

مناقشةٌ وتحليل

يمكن تقسيم هؤلاء الأشخاص إلى عدّة مجموعات، ولكل مجموعة منهم

أهدافها الخاصة.

١ـ هناك مَنْ سعى إلى تكوين فهم أفضل للقرآن من خلال العلوم التجريبية، بل عمدوا إلى بيان شرائط وضوابط التفسير العلمي، مع تجنّب الإفراط والتفريط، من أمثال: الدكتور پاك نجاد في كتابه (أولين دانشگاه وآخرين پيامبر)، والدكتور محمد علي رضائي إصفهاني في (تفسير علمي قرآن).

٢ـ هناك مَنْ يسعى إلى إثبات الإعجاز العلمي للقرآن، فادعى ـ على سبيل المثال ـ الإعجاز العلمي في مورد قانون الزوجية العام، والزوجية في النباتات، ومن هؤلاء: مصطفى صادق الرافعي(١٩٣٨م) في كتابَيْه: (إعجاز القرآن)؛ و(البلاغة النبوية)، والدكتور محمد علي رضائي إصفهاني في (پژوهشي در إعجاز علمي قرآن)[٥١].

٣ـ هناك جماعة بصدد إثبات أهمية العلم من وجهة نظر الإسلام. ومن هؤلاء: السيد طنطاوي جوهري، والسيد هبة الدين الشهرستاني. وقد تقدَّم أن ذكرنا كلماتهم في هذا الشأن.

٤ـ الأشخاص الذين حاولوا استخراج مختلف العلوم من القرآن الكريم، من أمثال: الشيخ محمد الغزالي، والمرسي، والزركشي، والسيوطي، وطنطاوي. وكان الدليل الأهم لأكثر هؤلاء الأشخاص هو القول بوجود جميع العلوم في القرآن الكريم، ولذلك يمكن استخراج هذه العلوم من خلال التدقيق والتمعّن في الآيات واستخدام الأدوات والأساليب الخاصة والاستعانة بسائر العلوم الأخرى.

٥ـ الأشخاص الذين طبقوا النظريات الظنية للعلوم على آيات القرآن الكريم. ويمكن لنا أن نذكر من هؤلاء: الفخر الرازي (في ما يتعلق باستفادة سكون الأرض من الآية ٢٢ من سورة البقرة)، والعلامة المجلسي، وصدر المتألهين الشيرازي، والسيد عبد الرحمن الكواكبي، وعبد الرزاق نوفل.

وقد عمد بعض هؤلاء الأشخاص ـ بطبيعة الحال ـ إلى تحميل النظريات العلمية على القرآن الكريم. ومن ذلك: ما ذهب إليه عبد الرزاق نوفل بشأن قول الله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا**﴾ (الأعراف: ١٨٩)، حيث قال: إن المراد من النفس الواحدة هو البروتون، والزوج هو الإلكترون، وإن هذين العنصرين

هما اللذان يكوّنان الذرّة. واعتبر ذلك دليلاً على الإعجاز العلمي للقرآن[٥٢]. وبطبيعة الحال من الواضح أن هذا التفسير لا ينسجم مع المعاني اللغوية والاصطلاحية وظاهر الآية، بل هو نوعٌ من تحميل الرأي على القرآن، وهو نوعٌ من التفسير بالرأي.

٦ـ هناك مَنْ سعى إلى إثبات أفكاره المنحرفة من خلال توظيف العلوم التجريبية، وقام بإنكار معجزات الأنبياء المذكورة صراحةً في القرآن الكريم. ويمكن لنا أن نذكر من هؤلاء: السيد أحمد خان الهندي، والسيد أمير علي، ورشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م)، في تفسير المنار.

فقد ذهب رشيد رضا في تفسير الآية ٢٤٣ من سورة البقرة إلى تفسير موت الأشخاص بفقدانهم للاستقلال، وحياتهم بعودة الاستقلالية إليهم ورجوع القوّة مجدّداً[٥٣]. كما فسّر إحياء الطيور الأربعة في الآية ٢٦٠ من سورة البقرة، في معرض تفسيره لقصّة النبي إبراهيم‏، بتربيتها واستئناسها[٥٤]. في حين أن هذا النوع من التفسير مخالفٌ لظاهر الآيات، ويُعَدّ نوعاً من التفسير بالرأي.

وربما كانت هذه الإشكالات هي التي دعت بعض المفسّرين، من أمثال: العلامة الطباطبائي‏، إلى رفض تطبيق القرآن على العلوم التجريبية[٥٥].

الرأي الثاني: المخالفون للتفسير العلمي

١ـ أبو إسحاق الشاطبي الأندلسي(٧٩٠هـ)، الفقيه المالكي، أنكر التفسير العلمي في كتاب الموافقات، وردّ على أدلة القائلين بالتفسير العلمي؛ إذ يقول: «إن العرب كان لها اغتناء بعلوم ذكرها الناس... ثم ذكر من العلوم الصحيحة التي كان للعرب اعتناء بها: علم النجوم وما يختص به من الاهتداء في البر والبحر، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها... وذكر علم الأنواء، وأوقات نزول الأمطار، وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المثيرة لها... وذكر من العلوم التى عني بها العرب، وأكثرها باطل أو جميعها: علم القيافة، والزجر، والكهانة، وخط الرمل، والضرب بالحصى، والطَيْرة، قال: (فأبطلت الشريعة من ذلك الباطل، ونهت عنه، كالكهانة، والزجر، وخط الرمل)... ثم بعد هذا البيان الذي أوضح فيه الشاطبي أن الشريعة في تصحيح ما

صححت وإبطال ما أبطلت قد عرضت من ذلك إلى ما تعرفه العرب من العلوم»[٥٦].

وقال بعد ذلك في موضع آخر: «إن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه ما يُذكر للمتقدّمين والمتأخّرين من علوم الطبعيات والتعاليم، كالهندسة وغيرها من الرياضيات، والمنطق وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها. وهذا إذا عرضناه على ما تقدَّم لم يصح... ثم يصحح الشاطبي رأيه هذا ويحتج له بما عُرِف عن السلَف من نظرهم في القرآن فيقول: ...إن السَّلَف الصالح ـ من الصحابة والتابعين ومَنْ يليهم ـ كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أُودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحدٌ منهم في شيء من هذا المدَّعى سوى ما تقدَّم، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك»[٥٧].

ثم قام بردّ أدلة القائلين بالتفسير العلمي، كالاستناد إلى آيات القرآن، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٨٩)، و﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾ (الأنعام: ٣٨)، قائلاً: «أما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبّد، والمراد بالكتاب في آية (اللوح المحفوظ)، وفواتح السور، فقد تكلم الناس فيها بما يقتضي أن للعرب بها عهداً، كعدد الجمل الذي تعرَّفوه من أهل الكتاب حَسْب ما ذكره أصحاب السير، أو هي من المتشابهات»[٥٨].

٢ـ الشيخ محمود شلتوت (١٨٩٣ ـ ١٩٦٣م)، من علماء الأزهر الشريف في مصر الكنانة، هاجم التفسير العلمي في مقالاتٍ كتبها في مجلة الرسالة عام ١٩٤١م، حيث كان يذهب إلى الاعتقاد بخطأ هذا التفسير؛ وذلك **أوّلاً**: لأن القرآن الكريم لم ينزل لبيان نظريات العلوم والفنون؛ **وثانياً**: إن هذه الطريقة تؤدي إلى تأويل القرآن بشكل متكلف (تحميلي)، وهذا النوع من التأويلات يتنافى مع إعجاز القرآن والذوق السليم؛ **وثالثاً**: إن هذا النهج يؤدي بالقرآن إلى السعي في كل زمان ومكان وراء مسائل العلوم، في حين إن العلوم ليس لها حالة استقرار وثبات، وليس لديها ما تقوله بضرس قاطع، وقد تعمل اليوم على إثبات شيءٍ لتنقضه في اليوم التالي، ومن هنا سوف تتسلل أخطاء العلوم إلى القرآن، وسوف نضطر إلى التصدّي والدفاع باستمرار (رغم وجود إشارات في القرآن إلى العلوم والفنون).

ثم استطرد في بيان بعض الموارد من الأخطاء في التفسير العلمي، التي أدّت إلى استخراج مسائل عجيبة من آيات القرآن الكريم[٥٩].

٣ـ الدكتور الذهبي، من أساتذة علوم القرآن والحديث في الأزهر الشريف في مصر، مؤلِّف كتاب (التفسير والمفسرون)، ويعدّ من العلماء المعاصرين في مصر، قال في معرض تأييده لرأي الشاطبي في الاعتراض على التفسير العلمي: «أما أنا فاعتقادي أن الحق مع الشاطبي؛ لأن الأدلة التي ساقها لتصحيح مُدَّعاه أدلة قوية، لا يعتريها الضعف، ولا يتطرق إليها الخلل؛ ولأن ما أجاب به على أدلة مخالفيه أجوبة سديدة دامغة لا تثبت أمامها حججهم، ولا يبقى معها مُدَّعاهم»[٦٠].

٤ـ ذكر بعض العلماء في بعض المؤلَّفات بوصفهم من المخالفين للتفسير العلمي، ونذكر منهم[٦١]:

أ ـ الأستاذ أمين الخولي(١٩٥٦م).

ب ـ الأستاذ عباس محمود العقّاد(١٩٦٤م).

ج ـ الأستاذ محمد عزّة دروزة (المولود سنة ١٨٨٨م).

د ـ الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، مؤلّف كتاب (مناهل العرفان في علوم القرآن).

وبعد مراجعة الأدلة التي يسوقها هؤلاء الأشخاص ندرك أنهم لم يضيفوا شيئاً جديداً إلى ما قاله الشاطبي. ولا بُدَّ من التنبيه إلى أن الأستاذ عباس محمود العقّاد في كتابَيْه: (الإنسان في القرآن)، و(القرآن ومدرسة التكامل)، تناول التفسير العلمي بالبحث، وعليه لا يمكن عدُّه من المخالفين للتفسير العلمي بالمطلق.

مناقشةٌ وتحليل

من خلال التدقيق في كلمات المخالفين للتفسير العلمي يتضح أنهم إنما خالفوا نوعاً خاصاً من التفسير العلمي، وهو المتمثِّل باستخراج العلوم من القرآن، أو تحميل النظريات العلميّة على القرآن، حيث نجد إشكالاتهم في هذا الشأن واردةً ومتينة، ولم يتمكّن أحدٌ من الردّ عليها وإبطالها. بَيْدَ أن القائلين بالتفصيل في التفسير العلمي قد سعوا من خلال بيان بعض المعايير إلى العمل على تقديم تفسير علمي معتدل أو

توظيف العلوم القطعية في فهم القرآن؛ كي يدفعوا بذلك إشكالات المخالفين.

الرأي الثالث: القول بالتفصيل في التفسير العلمي

ذهب بعض المفسرين وعلماء الإسلام إلى القبول بقسمٍ من التفسير العلمي ضمن شروط محدَّدة، ورفضوا قسماً آخر منه. وهذا يعني القول بالتفصيل في التفسير العلمي. ومن بين القائلين بهذا التفصيل يمكن أن نذكر الأسماء التالية:

١ ـ سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦م)، مفكّر إسلامي مصري، مؤلّف كتاب في ظلال القرآن. أشكل سيد قطب في كتابه التفسيري (في ظلال القرآن) على التفسير العلمي، قائلاً: «وإني لأعجب لسذاجة المتحمّسين لهذا القرآن، الذين يحاولون أن يضيفوا إليه ما ليس منه، وأن يحملوا عليه ما لم يقصده، وأن يستخرجوا منه جزئيات في علوم الطبّ والكيمياء والفلك وما إليها، كأنما ليعظموه بهذا ويكبروه»[٦٢].

ثم تعرّض إلى نوعين من التفسير والفهم للآيات العلمية للقرآن، وقال بجواز أحد هذين النوعين، وعدم جواز الآخر.

ومثّل للنوع غير الجائز بتطبيق نظرية التكامل على قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ**﴾ (المؤمنون: ١٢)، وردَّ ذلك بإمكان أن تتغير هذه النظرية.

ومثّل للنوع الجائز من التفسير العلمي بقوله تعالى: ﴿**وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً**﴾ (الفرقان: ١٢)، قائلاً: تكشف الملاحظات العلمية أن هناك موافقات دقيقة وتناسقات ملحوظة بدقة في هذا الكون... الأرض بهيئتها هذه، وببعد الشمس عنها هذا البعد، وبعد القمر عنها هذا البعد، وحجم الشمس والقمر بالنسبة لحجمها، وبسرعة حركتها هذه، وبميل محورها هذا، وبتكوين سطحها هذا... وبآلاف من الخصائص... هي التي تصلح للحياة وتوائمها... فليس شيءٌ من هذا كله فلتة عارضة ولا مصادفة غير مقصودة... هذه الملاحظات تفيدنا في توسيع مدلول: ﴿**وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً**﴾، وتعميقه في تصورنا... فلا بأس من تتبُّع مثل هذه الملاحظات لتوسيع هذا المدلول وتعميقه[٦٣].

٢ـ محمد مصطفى المراغي (١٨٨١ ـ ١٩٤٥م)، شيخ جامع الأزهر الشريف، ومن

كبار العلماء في مصر والسودان، كان من بين العلماء الذين اتّخذوا موقفين مختلفين من التفسير العلمي؛ إذ قال في مقدمته على كتاب (الإسلام والطب الحديث)، لعبد العزيز إسماعيل: «لست أريد من هذا ـ يعني ثناءه على الكتاب ومؤلّفه ـ أن أقول: إن الكتاب الكريم اشتمل على جميع العلوم جملة وتفصيلاً بالأسلوب التعليمي المعروف، وإنما أريد أن أقول إنه أتى بأصول عامة لكل ما يهم الإنسان معرفته به، ليبلغ درجة الكمال جسداً وروحاً، وترك الباب مفتوحاً لأهل الذِكر من المشتغلين بالعلوم المختلفة ليبينوا للناس جزئياتها بقدر ما أوتوا منها في الزمان الذي هم عائشون فيه»[٦٤].

ليقول في الختام: «يجب أن لا نجر الآية إلى العلوم كي نُفسِّرها، ولا العلوم إلى الآية، ولكنْ إنْ اتفق ظاهر الآية مع حقيقة علمية ثابتة فسّرناها بها».

وقد قام المراغي في الكثير من مواضع تفسيره بانتهاج أسلوب التفسير العلمي. ومن ذلك: تفسيره كلمة «العَمَد» في الآية الشريفة من سورة لقمان: ﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا**﴾ (لقمان: ١٠) بقانون الجاذبيّة[٦٥].

٣ـ أحمد عمر أبو حجر، صاحب كتاب (التفسير العلمي في الميزان)، حيث ذكر في هذا الكتاب أدلة الموافقين والمخالفين للتفسير العلمي، وصار في نهاية المطاف إلى القول بالتفصيل في التفسير العلمي، إذ يقول: «والذي تطمئن إليه النفس بعد النظر في وجهة نظر الفريقين هو أن الذين ينادون بإبعاد القرآن عن التفسير العلمي مصيبون كل الإصابة إذا كان هذا التفسير قائماً على الظنّ والوَهْم أو التعسُّف في التأويل؛ أما إذا كان مستنداً إلى الصريح من القول، معتمداً على اليقين الثابت من العلم، فليس هناك ما يمنع من الاستفادة بنور العلم في إيضاح حقائق القرآن»[٦٦].

وقال في موضعٍ آخر: «إنما نذهب مذهب الوسط الذي لا إفراط فيه ولا تفريط؛ لأنه ما دام القرآن كلام الله، والكون خلق الله، فلا بُدَّ أن تنسجم آيات القرآن مع حقائق العلم»[٦٧].

٤ـ العلامة الطباطبائي(١٣٦٠هـ.ش)، صاحب كتاب (الميزان في تفسير القرآن)، وهو من كبار مفكّري ومفسري وفلاسفة الشيعة في الوقت الراهن. قال سماحته بشأن التفسير العلمي: «نشأ في هذه الأعصار مسلك جديد في التفسير، وذلك أن قوماً

من منتحلي الإسلام إثر توغُّلهم في العلوم الطبيعية وما يشابهها، المبتنية على الحسّ والتجربة، والاجتماعية المبتنية على تجربة الإحصاء، مالوا إلى مذهب الحسّيين من فلاسفة أوروبا سابقاً، أو إلى مذهب أصالة العمل: (لا قيمة للإدراكات إلاّ ترتُّب العمل عليها بمقدار يعينه الحاجة الحيوية بحكم الجبر)، فذكروا أن المعارف الدينية لا يمكن أن تخالف الطريق الذي تصدقه العلوم، وهو أن لا أصالة في الوجود إلا للمادة وخواصها المحسوسة، فما كان الدين يخبر عن وجوده مما يكذب العلوم ظاهره، كالعرش و الكرسي و اللوح و القلم، يجب أن يؤوَّل تأويلاً، وما يخبر عن وجوده مما لا تتعرَّض العلوم لذلك، كحقائق المعاد، يجب أن يوجَّه بالقوانين المادية، وما يتّكي عليه التشريع من الوحي والملك والشيطان والنبوة والرسالة والإمامة وغير ذلك إنما هي أمور روحية، والروح مادية ونوع من الخواص المادية، والتشريع نبوغ خاصّ اجتماعي يبني قوانينه على الأفكار الصالحة، لغاية إيجاد الاجتماع الصالح الراقي. ذكروا أن الروايات؛ لوجود الخليط فيها، لا تصلح للاعتماد عليها، إلاّ ما وافق الكتاب، وأما الكتاب فلا يجوز أن يبنى في تفسيره على الآراء والمذاهب السابقة المبتنية على الاستدلال من طريق العقل الذي أبطله العلم بالبناء على الحسّ والتجربة، بل الواجب أن يستقل بما يعطيه القرآن من التفسير إلا ما بيَّنه العلم»[٦٨].

ثم استطرد العلامة الطباطبائي قائلاً: «إنما الكلام في أن ما أوردوه على مسالك السلف من المفسرين (إن ذلك تطبيق، وليس بتفسير) واردٌ بعينه على طريقتهم في التفسير»[٦٩].

بَيْدَ أن العلاّمة نفسه قام في تفسيره لبعض آيات القرآن بالاستفادة من العلوم التجريبية وما يترتب عليها من النتائج، كما نجد ذلك في كلامه في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾ (الأنبياء: ٣٠)، إذ قال: «المراد أن للماء دخلاً تاماً في وجود ذوي الحياة... وقد اتضح ارتباط الحياة بالماء بالأبحاث العلمية الحديثة»[٧٠].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ**﴾ (الذاريات: ٤٧): «من المحتمل أن يكون (موسعون) من أوسع في النفقة، أي كثرها، فيكون

المراد توسعة خلق السماء، كما تميل إليه الأبحاث الرياضية اليوم»[٧١].

سيأتي في المباحث القادمة أن هذين النوعين من تعاطي العلاّمة تجاه التفسير العلمي يعود إلى أن التفسير العلمي على أنماط مختلفة، لا يمكن إصدار حكم واحدٍ بشأنها. من هنا يمكن تصنيف العلامة الطباطبائي في عداد القائلين بالتفصيل في مجال التفسير العلمي.

٥ـ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، صاحب كتاب (تفسير نمونه)[٧٢]. يتمّ تصنيف سماحته في عداد القائلين بالتفسير العلمي، ولكنْ بشكل معتدل؛ إذ قبل بالتفسير العلمي بأحد نوعيه، واستفاد من هذا النوع في الكثير من مواضع (تفسير نمونه)؛ لإثبات الإعجاز العلمي للقرآن[٧٣]. وخالف النوع الآخر من التفسير العلمي، معتبراً إياه من التفسير بالرأي[٧٤].

وحيث وافق التفسير العلمي قال: «نشاهد أحياناً أن العلم يتدخل ويعمل على تفسير القرآن، ولا بُدَّ من التأكيد على أن المراد من العلم هنا هو الاكتشافات العلمية الثابتة والقطعية، وليس مجرد ما كان على مستوى النظرية؛ كي يُشكل بأن الفرضيات العلمية تتغير بتغيُّر الزمن، ولا يمكن تفسير القرآن الثابت بالفرضيات المتغيّرة. فعلى سبيل المثال: إن قانون الزوجية بين الذكر والأنثى في عالم النبات لم يكتشف إلا في القرن السابع عشر للميلاد، أو حركة الأرض حول نفسها، مما لم يعُدْ مجرد فرضية علمية يمكن أن تتغير بتغيُّر الزمن»[٧٥].

٦ـ محمد هادي معرفت. يقول سماحته: «إذن فليست الشريعة دراسة طبيعية، ولم يكن القرآن كتاب علم بالذات، سوى إشارات عابرة جاءت في عرض الكلام، وإلماعات خاطفة وسريعة إلى بعض أسرار الوجود، وإلى طرف من كوامن أسباب الحياة، لكنْ إجمالاً، وفي غموض تامّ يعرفها العلماء الراسخون؛ إذ لم تصدر على سبيل القصد والبيان، وهي في نفس الوقت تنمّ عن خضمّ بحر لا ينفد، وعن مخزون علمٍ لا يتناهى»[٧٦].

يرى سماحته ضرورة العلوم القطعية والمعارف البشرية لفهم القرآن، وأن هناك إشارات علمية في القرآن لا يمكن فهم حقيقتها دون الاعتماد على العلوم، وقال في

هذا الشأن: «إننا لا نحاول تطبيق آية قرآنية ذات حقيقة ثابتة على نظرية علمية غير ثابتة، وهي قابلة للتعديل والتبديل، وإنما مبلغ جهدنا الكشف عن حقائق وأسرار كونية انطوت عليها لفيفٌ من آيات الذكر الحكيم، كشفاً في ضوء العلم الثابت يقيناً، حَسْب ما وصلت إليه البشرية، مما لا يحتمل تغييراً أو تعديلاً في سيره، نظير: ما وصل إليه العلم من دورة المياه في الطبيعة، والجاذبية العامة، ودرجات ضغوط الأجسام، وما شابه»[٧٧].

وقال سماحته في موضعٍ آخر: «إن القرآن قطعي بخلاف العلوم، وعليه لا بُدَّ من تطبيق العلوم على القرآن، دون العكس، بمعنى أننا بالالتفات إلى الاكتشافات العلمية نفهم شيئاً من الآية، ولكنْ لا يمكن لنا القول بأن الآية تشير إلى هذه المسألة العلمية على نحو القطع واليقين، وإذا عمد شخص إلى القول بهذه النسبة على نحو القطع يكون قوله من التحميل غير الجائز»[٧٨].

وعليه من الواضح أن سماحته يحتمل الفرق بين إسناد العلوم التجريبية القطعية إلى القرآن، وتفسير القرآن بالعلوم التجريبية. كما يفرّق سماحته بين العلوم التجريبية القطعية وغير القطعية في التفسير العلمي. من هنا فقد ذكرنا سماحته ضمن قائمة القائلين بالتفصيل العلمي للقرآن. وقد أفرد سماحته الجزء السادس من كتابه (التمهيد في علوم القرآن) للتفسير العلمي والإعجاز العلمي للقرآن، وتعرّض إلى هذه المسائل بالتفصيل.

٧ـ يُعدّ الشيخ جعفر السبحاني من المعتدلين في ما يتعلق بالتفسير العلمي. ويبدو ذلك من كلامه بشأن شرائط المفسّر، حيث قال: «إن الوعي الفلسفي والعلمي يشكّل مادة للتفتح الذهني واستنباط التعاليم القيّمة من القرآن الكريم (من شرائط تفسير القرآن بالمعنى الحقيقي للكلمة). لقد تقدّم الإنسان المعاصر خطوات كبيرة بشأن معرفة الأرض، والكون، والحيوان، والإنسان، وفتح آفاقاً جديدة في علم النفس والاجتماع. صحيحٌ أننا لا نستطيع القول: إن كل ما قلناه في هذه المقولة صحيح تماماً، بَيْدَ أن الإحاطة بمثل هذه الاكتشافات العلمية سبب في شحذ الذهن الفلسفي والعلمي لدى الإنسان، ويؤدي إلى ازدهار ذهن المفسّر، ويمنحه المقدرة الخاصة كي

يستفيد من القرآن بشكلٍ أكمل. ليس القصد أن نستعين بالفلسفة الإغريقية أو الإسلامية أو العلوم الحديثة على تفسير القرآن، وتطبيق القرآن على هذه الأفكار غير المحصَّنة من الخطأ؛ لأن هذا لا يعدو أن يكون تفسيراً بالرأي الممنوع شرعاً وعقلاً»(٧٩).

وقد أشار سماحته في كتابه (برهان رسالت) إلى القرآن والعلم بشأن قانون الجاذبية، وكروية الأرض، وحركة الأرض، والأجرام السماوية، وزوجية النباتات، مستدلاً بذلك على إعجاز القرآن(٨٠). ورغم مخالفة سماحته تطبيق القرآن على العلوم الحديثة، يؤكِّد في الوقت نفسه على ضرورة توظيف الاكتشافات العلمية في تفسير القرآن (وعليه يبدو أنه يوافق على الاستعانة بالعلوم في فهم القرآن)، وهذا يُعدّ من القول بالتفصيل في التفسير العلمي.

٨ـ التفصيل بين ثلاثة أنواع من التفسير العلمي للقرآن، وهي: استخراج العلوم من القرآن؛ وتحميل النظريات العلمية على القرآن؛ وتوظيف العلوم في فهم القرآن، على ما ذكرته في كتابي (در آمدي بر تفسير علمي قرآن). وسنذكره في ما يلي بمزيدٍ من التوضيح.

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٦ ـ ٢٦.

(٢) انظر: الراغب الإصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تاج العروس، مادة (فسر)؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤؛ عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ١٩٢؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ١٣.

(3) experimental scinces.

(4) natural scinces.

(5) humantiles.

(٦) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ٢: ٤٧٤.

(٧) أمين الخولي، مناهج التجديد؛ وقد ذكر ذات هذا التعريف السيد محمد علي إيازي في كتابه

(المفسرون حياتهم ومنهجهم): ٩٣.

(8) Rotraud Wielandt, Exegesis of the Quran: Early Moern and contemporary. In Excyclopadia of the Quran V: 2, pp. 141 - 142.

(٩) خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده: ٢١٧.

(١٠) فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر ٢: ٥٤٩.

(١١) انظر: ناصر رفيعي محمدي، تفسير علمي قرآن ١: ١٤٠.

(١٢) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ١٢. وانظر أيضاً: محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٣٤٢ فما بعد؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٤٤٣.

(١٣) لمزيدٍ من التوضيح انظر: محمد علي رضائي إصفهاني، در آمدي بر تفسير علمي قرآن: ٢٧٤ و٣٧٨.

(١٤) انظر في هذا الشأن، على سبيل المثال: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٨٣ ـ ٨٥؛ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل) ١: ١٣١؛ ٢: ٤٣٢؛ ٣: ٣؛ ٧: ٦٤؛ ٨: ٢٨٩؛ ١١: ٤١٠؛ ١٢: ٢٧٥؛ ١٥: ٥٦٨؛ ٢٠: ٢٨٩.

(١٥) انظر في هذا الشأن: ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل) ٥: ٤٣٥؛ ٨: ٢٢٧؛ ١٠: ١١٩؛ ١١: ١٣٨؛ ١٥: ٥٦٨.

(١٦) انظر: محمد علي رضائي إصفهاني، پژوهشي در إعجاز علمي قرآن ١: ٨٥.

(١٧) محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٣٤٢. وانظر أيضاً: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٧ فما بعد.

(١٨) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ١٢.

(١٩) انظر: المصدر السابق ٦: ٢٦.

(٢٠) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٤: ٢٢.

(٢١) انظر: الإعجاز البياني: ٦٥ ـ ٦٨، نقلاً عن: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٤.

(٢٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٥٧ ـ ٦٧؛ محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٤: ٢٣ و١٣٤.

(٢٣) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٢٦ ـ ٣٠.

(٢٤) كان مجموع عدد المتعلّمين سبعة عشر رجلاً، وبضعة نساء. انظر: فتوح البلدان ٣: ٥٨٠.

(٢٥) انظر: البقرة: ٢٣.

(٢٦) انظر: الرعد: ٢ فما بعد؛ يس: ٣٨ فما بعد.

(٢٧) انظر: جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي ٢: ١٥٣.

(٢٨) انظر: البقرة: ٢٩.

(٢٩) وبطبيعة الحال هناك في بعض الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام إثارات علمية في تفسير آيات القرآن. ففي ما يتعلق بوجود ٣٦٠ مشرق ومغرب في المعارج: ٤٠ (انظر: الصدوق، معاني الأخبار: ٢٢١)، وأسماء السيارات في تفسير سورة التكوير: ١٥ ـ ١٦ (انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٦٧٧)، و...، مما يُعتبر واحداً من الموارد التفسيرية المأثورة عن

أهل البيت، بَيْدَ أنها ليست من التفسير العلمي المصطلح؛ إذ لا تعدّ توظيفاً للمعطيات العلمية في تفسير القرآن، بل يعمد فيها الأئمة من أهل البيت إلى بيان الأسرار العلمية الكامنة في الآية من خلال الاستعانة بعلم الإمامة، وبذلك يدخل هذا الأمر في دائرة التفسير الروائي.

(٣٠) أشار الأستاذ راترود ويلانت، في مقالةٍ له بعنوان: (تفسير القرآن في المرحلة الجديدة والمعاصرة)، إلى نماذج من هذه الموارد في تفاسير السيد أحمد خان الهندي، حيث ذهب فيها إلى تأويل وإنكار معجزات من قبيل: معراج القيامة، وتفسير (الجنّ) بالبدو وسكان الغابات. (دائرة معارف ليدن، المصدر)، كما فُسر الجنّ بالميكروبات (انظر: محمد عبده، تفسير الجزء الأخير من القرآن: ١٥٨).

(٣١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٧ ـ ٨.

(٣٢) انظر: رسائل ابن سينا: ١٢٤ ـ ١٢٥؛ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ٢: ٤٢٦.

(٣٣) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٢٨٩ (الباب الرابع من أبواب آداب تلاوة القرآن).

(٣٤) أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن: ٢٥، الفصل الخامس. بَيْدَ أن الغزالي إنما ذكر هذا الكلام بوصفه قولاً قد يقوله قائلٌ، ولم يتبنَّه، فلاحِظ. (المعرِّب).

(٣٥) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢: ٩٤.

(٣٦) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ٢: ٤٧٨ ـ ٤٨٢؛ أحمد عمر أبو حجر، التفسير العلمي للقرآن: ١٥٩.

(٣٧) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٨١.

(٣٨) الصحيح أن هذه الآية قد وردت في نهاية السورة، وليس في بدايتها. (المعرِّب).

(٣٩) انظر: عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٢٧١ ـ ٢٨٢؛ الإكليل في استنباط التنـزيل: ٢.

(٤٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٥٧: ٥.

(٤١) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألهين)، تفسير القرآن الكريم ٢: ٢٨٩ ـ ٢٩٣.

(٤٢) انظر: الملاّ هادي السبزواري، شرح المنظومة: ٢٦٩ (قسم الفلسفة).

(٤٣) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد: ٤٣ ـ ٤٦.

(٤٤) انظر: بهاء الدين خرمشاهي، تفسير وتفاسير جديد: ٥٩ ـ ٧١؛ تاريخ نهضت هاي ديني إسلامي معاصر: ١٤٣ ـ ١٤٦.

(٤٥) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

(٤٦) انظر: البقرة: ٦٧ ـ ٧٢.

(٤٧) انظر: طنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن ١: ٨٤ ـ ٨٩.

(٤٨) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٤٤٦ ـ ٤٤٩.

(٤٩) انظر: هبة الدين الشهرستاني، إسلام وهيأت (الترجمة الفارسية): ١١٠.

(٥٠) هبة الدين الشهرستاني، الإسلام والهيئة: ١١٠.

(٥١) تعرّضنا في كتابنا (پژوهشي در إعجاز علمي قرآن)، الصادر في جزءين عن دار نشر كتاب مبين عام ١٣٨٠هـ.ش، إلى ادعاءات الإعجاز العلمي في ما يقرب من ٣٠٠ آية من القرآن، ولم يثبت لدينا منها سوى ستّ آيات فقط، ورفضنا سائر الموارد الأخرى.

(٥٢) انظر: عبد الرزاق نوفل، القرآن والعلم الحديث: ١٥٦.
(٥٣) انظر: محمد رشيد رضا، المنار ٢: ٤٥٨.
(٥٤) انظر: المصدر السابق ١: ٥٥.
(٥٥) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٧.
(٥٦) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ٢: ٤٥٨، نقلاً عن: كتاب الموافقات، للشاطبي ٢: ٦٩ ـ ٧٦ (باختصارٍ).
(٥٧) انظر: المصدر السابق: ٤٨٨ (باختصارٍ).
(٥٨) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ٢: ٤٨٩.
(٥٩) مجلة الرسالة، الأعداد: ٤٠٧، ٤٠٨ (سنة ١٩٤١م،)، نقلاً عن: التفسير العلمي في الميزان: ٢٩٩ ـ ٣٠٢، لأحمد عمر أبو حجر (طبعة دار قتيبة).
(٦٠) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ٢: ٤٩١ ـ ٤٩٤.
(٦١) انظر: التفسير العلمي في الميزان: ٢٩٧ فما بعد.
(٦٢) سيد قطب، في ظلال القرآن ١: ٢٦٠.
(٦٣) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن ١: ٢٦١ ـ ٢٦٣.
(٦٤) عبد العزيز إسماعيل، الإسلام والطب الحديث: ٥، تقديم: الشيخ محمد مصطفى المراغي، نقلاً عن: التفسير والمفسرون ٢: ٥١٩.
(٦٥) انظر: الدروس الدينية: ٦١ ـ ٦٤، نقلاً عن: التفسير العلمي في الميزان: ٢٣١.
(٦٦) أحمد عمر أبو حجر، التفسير العلمي في الميزان: ١١٣ (ط١، عام ١٩٩١م ـ ١٤١١هـ، دار قتيبة، بيروت).
(٦٧) المصدر السابق: ١١٨.
(٦٨) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٧ ـ ٨.
(٦٩) المصدر نفسه.
(٧٠) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٢٧٩ (طبعة إسماعيليان).
(٧١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٣٨٢.
(٧٢) ترجم إلى العربية تحت عنوان: (الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل).
(٧٣) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه ١: ١٣١؛ ١١: ٤١٠؛ ١٢: ٢٧٥؛ ١٥: ٥٦٨.
(٧٤) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، تفسير به رأي: ٦٩ ـ ٧٩.
(٧٥) ناصر مكارم الشيرازي، مجلة پيام قرآن، العدد التمهيدي: ٤٨ (انتشارات دار القرآن الكريم، قم المقدسة).
(٧٦) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٦، ١٣ فما بعد.
(٧٧) المصدر نفسه.
(٧٨) محمد علي رضائي الإصفهاني، در آمدي بر تفسير علمي قرآن: ٣٤٠.
(٧٩) جعفر السبحاني، تفسير صحيح آيات مشكله قرآن: ٣١٥.
(٨٠) انظر: جعفر السبحاني، برهان رسالت: ٢٥٣ ـ ٢٨٣.

تأريخ القرآن الكريم

من وجهة نظر الشيخ معرفت

. القسم الأول .

د. جعفر نكونام(*)

ترجمة: حسن مطر

١. المقدّمة

إن فهم المستشرقين لتأريخ القرآن عبارة عن أنه علمٌ يبحث في تكوين القرآن منذ بداية نزوله إلى تثبيت قراءته بشكل نهائي. ويشتمل على مسائل متعدّدة، من قبيل: مفهوم الزمان والتاريخ في القرآن، والتقريرات التاريخية للقرآن بشأن السابقين، وإشارات القرآن إلى حياة النبي الأكرمﷺ، وأول وآخر ما نزل من الوحي القرآني، وظاهرة المكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وترتيب النزول، وأسباب النزول، وطريقة تطوّر أسلوب القرآن ومضامينه وألفاظه بالنظر إلى الفاصلة الزمنية من بداية نزوله، وطريقة ترتيب الآيات والسور، وكيفية ترتيب وتدوين النسخة الأولى من القرآن، وتوحيد المصاحف، وتوحيد القراءات[1].

إن هذا الفهم لتأريخ القرآن فهمٌ أعمّ لتأريخ نزول القرآن. بَيْدَ أننا في هذا المقال نسعى إلى الاقتصار على بحث خصوص هذه المسألة. وعلى هذا الأساس سنقصر البحث على خصوص كيفية تكوين وحي القرآن طوال ثلاثة وعشرين سنة من رسالة النبي الأكرمﷺ، وطريقة معرفة ترتيب وتوالي أنواع الوحي القرآني.

(*) أستاذٌ مساعد في جامعة قم.

ومن الجدير بالذكر أن الشيخ معرفت لم يستعمل مصطلح تأريخ القرآن في مؤلَّفاته أبداً، بَيْدَ أنه تعرّض إلى مسائله بشكلٍ وآخر. كما أنه لم يتعرّض لآراء المستشرقين ومواقفهم في هذا الشأن، غير أن باستطاعتنا أن نستجلي موقفه منهم من خلال عرض آرائهم على رأيه. وقد ذكر سماحته رأيه وموقفه في هذا الشأن بشكل رئيس في الجزء الأول والثاني من كتابَيْه: «التمهيد في علوم القرآن»؛ و«تاريخ القرآن».

٢. سبب الإقبال على تأريخ القرآن الكريم

لا يخفى أن القرآن ـ خلافاً لسائر الكتب السماوية ـ لم ينزل دفعة واحدة[٢]، بل تدرّج في نزوله على مدى ثلاثة وعشرين سنة، وهي الفترة التي أمضاها النبي الأكرمﷺ بعد بعثه بالرسالة. وقد نزلت ستٌّ وثمانون سورة من سور القرآن الكريم طوال ثلاث عشرة سنة من وجود النبي في مكة المكرمة، كما نزلت ثمانٍ وعشرون سورة من سور القرآن على مدى عشر سنين، وهي مدة إقامته في المدينة المنوّرة بعد هجرته إليها[٣].

إن إشراف مضامين سور القرآن على المقتضيات المستمرة أو المرحلية لعصر رسالة النبي الأكرمﷺ يُثبت أن فلسفة نزوله التدريجي إنما تأتي استجابة لحاجة ومقتضيات عصر رسالة النبي الأكرمﷺ. هذا وقد أشار الله تعالى إلى هذه الحقيقة في معرض الإجابة عن سؤال المشركين في مكة المكرمة عندما تساءلوا عن سبب عدم نزول القرآن على رسول اللهﷺ دفعة واحدة؛ فأجابهم قائلاً: **﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً ◆ وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾** (الفرقان: ٣٢ ـ ٣٣).

قال الشيخ معرفت في إشارة منه إلى هذه الآية: إن اختلاف مناسبات آيات القرآن بحسب الشرائط والمقتضيات أكبر دليل على أنها قد نزلت في مواضع وأزمنة مختلفة، ولم تنزل دفعة واحدة[٤]. كما عمد سماحته إلى بيان نماذج في هذا الشأن نقلاً عن الشيخ المفيد، ومن ذلك قوله: إن القرآن كان ينزل لأسباب كانت تحدث بالتدريج، وقد عمد القرآن إلى شرح مسارها أحياناً. ومن ذلك ما نجده في آية الظهار؛

حيث نزلت بشأن خولة بنت خويلد، التي شكَتْ زوجها أوس بن الصامت إلى رسول اللهﷺ، حيث كان قد ظاهرها، وكان الظهار يُعَدّ في الجاهلية نوعاً من أنواع الطلاق(٥).

هذا ويستشفّ الشيخ معرفت التدرّج في نزول القرآن الكريم من قرائن أخرى؛ ومن بينها حديث القرآن عن أحداث فترة بعثة النبي الأكرمﷺ بصيغة الماضي؛ ومن القرائن الأخرى على ذلك وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم(٦).

إن هذه الخاصّة التي تميّز القرآن بالتدرج والنزول بحسب المناسبات، ومواكبة تطور المراحل الزمنية لنبوة النبي الأكرمﷺ، دفعت الباحثين في الشأن القرآني ـ من المسلمين والمستشرقين ـ إلى معرفة هذه المناسبات التاريخية لأنواع الوحي القرآني، وزمن نزول الآيات والسور، وبذلك تمّ التأسيس لعلم تأريخ القرآن.

٣ـ أهمِّية تأريخ القرآن الكريم

ليس هناك من شكٍّ في أن الغرض النهائي من تأريخ القرآن هو الوصول إلى التاريخ الدقيق أو التقريبي لأنواع وحي القرآن الكريم، بَيْدَ أن الوصول إلى هذه الغاية يستدعي دراسة جميع الآيات والروايات التي تبين الحاضنة التاريخية لنزول وحي القرآن الكريم. من هنا فإن الاهتمام بتأريخ القرآن ينطوي على الكثير من الفوائد القيِّمة.

ومن أهم الفوائد المترتبة على تأريخ القرآن هو التفسير الصحيح والواضح لآيات القرآن؛ وذلك لأن شرائط ومقتضيات عصر رسالة النبي الأكرمﷺ تُعَدّ من القرائن الحالية والمقامية لآيات القرآن، ولا يمكن فهم أيّ كلام إذا تمّ تجريده من قرائنه. ورغم علمنا بخلود القرآن الكريم، فإننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن ننكر إشراف الوحي القرآني على شرائط وأحداث عصر رسالة النبي الأكرمﷺ، ونزول الآيات والسور طبقاً لمقتضيات تلك الشرائط والأحداث أيضاً. من هنا فإن من بين شروط الفهم والتفسير الصحيح والواضح للقرآن دراسة الشرائط والأحداث التي نزل الوحي القرآني طبقاً لمقتضياتها. فإذا قامت الدراسة على ترتيب ظهور وتطوّر الشرائط

والأحداث فإن الفوائد المترتِّبة عليه سوف تتضاعف. والذي يسعى إليه تأريخ القرآن هو الاهتمام بمثل هذا الأسلوب من دراسة القرآن الكريم.

وقد ذهب الشيخ معرفت ـ ضمن الإشارة إلى أن شرائط ومقتضيات نزول الآيات تسمّى «أسباب النزول» ـ إلى بيان الفائدة المترتبة على معرفة أسباب النزول، قائلاً: «لمعرفة شأن النزول دورها الخطير في فهم معاني القرآن الكريم، وحلّ معضلات التفسير في كلا مجالي الأصول والفروع... إنها ترفع النقاب عن وجوه كثير من الآيات، نزلت لتعالج مشكلة في وقتها، لكنها في نفس الوقت ذات وجه عام تعالج مشاكل الأمّة عبر الحياة... وربما كان الوقوف على الحادثة الأولى والمناسبة الأولى التي استدعت نزولها من خير الوسائل لكشف الإبهام عن وجه الآية؛ إذ فيها الإشارة لا محالة إلى تلك الواقعة بالذات...»(٧).

وقد ذكر سماحته مثالاً لذلك، وهو قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾ (البقرة: ١٥٨)، حيث ذهب بعض المفسرين إلى القول بأن التعبير بـ «فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ» يدل على عدم وجود إثم في الطواف بين الصفا والمروة، وهذا التعبير لا يرقى إلى مستوى الوجوب، في حين أن وجوب الطواف بين هذين الجبلين واجبٌ بإجماع المسلمين. بَيْدَ أننا عندما نعلم سبب نزول هذه الآية، لا يبقى هناك مجال لطرح هذا الإشكال. فقد كانت مناسك الحج والعمرة تقام منذ عصر الجاهلية، بَيْدَ أن الجاهليين شوَّهوا هذه المناسب من خلال إضافة بعض البدَع إليها، ومن تلك البدَع أنهم وضعوا على رأس «الصفا» صنماً لرجل اسمه «أساف»، وعلى رأس «المروة» صنما لامرأة اسمها «نائلة». وتقول الأسطورة التي ساقوها أن أساف ونائلة ارتكبا موبقة الزنا في الكعبة، فمسخهما الله حجرين، فوضعهما الناس على رأس هذين الجبلين ليكونا عبرةً للناس. وبعد تقادم الزمن بدأ الأعراب يعبدونهما من دون الله؛ جهلاً، فكانوا أثناء طوافهم وسعيهم بين هذين الجبلين يمسحون أيديهم بهذين الصنمين؛ طلباً للبركة والتيمُّن. وعندما جاء الإسلام وحطّم الأصنام أخذ المسلمون يتأثّمون من السعي بين الصفا والمروة؛ ظنّاً منهم أن هذا السعي من بدع الجاهلية، وأن الناس إنما كانوا يسعون بين هذين الجبلين تقرُّباً لذينك

الصنمين؛ فنزلت هذه الآية ﴿ نفي هذا التأثُّم، ورفعاً لهذه الشبهة العالقة ﴿ أذهان بعض المسلمين[٨].

ومن الفوائد المترتبة على تأريخ القرآن معرفة صحّة وسقم الروايات التفسيرية، ومنها: روايات أسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ. إن الاهتمام بتاريخ نزول آيات وسور القرآن الكريم يثبت بوضوح أن بعض الروايات التفسيرية قد ذكرت عن طريق الخطأ ﴿ ذيل آيات القرآن، وتمّ تطبيقها عليها[٩]. وقد ذكر الشيخ معرفت الآية التالية كمثالٍ ﴿ هذا الشأن: ﴿**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ**﴾ (النحل: ١٢٦).

وقد قال سماحته ﴿ ذيل هذه الآية: «عن أبي هريرة: إن النبيﷺ وقف على حمزة حين استشهد بأحد، وقد مُثِّل به؛ فقال: لأمثِّلن بسبعين منهم مكانك؛ فنزل جبرائيل بهذه الآيات... هذا مع العلم أن سورة النحل مكّية، نزلت آياتها كلّها بمكة قبل الهجرة»[١٠].

أما الفائدة الأخرى المترتبة على معرفة تأريخ القرآن الكريم، والتي لم يذكرها الشيخ معرفت، فهي التعرُّف على التاريخ والسيرة النبوية من خلال التعرُّف على تأريخ القرآن الكريم. فمن الواضح أن أكثر سور القرآن تعمل بشكلٍ وآخر على بيان مسار دعوة النبي الأكرمﷺ بنحو عام أو خاص، بحيث لو تمّ الاكتفاء بترتيب سور القرآن على ترتيب النزول لكان ذلك وحده كافياً ﴿ بيان مسار الدعوة وسيرة النبيّ الأكرمﷺ[١١].

المسلمون وتأريخ القرآن

يبدو أن عملية تأريخ القرآن الكريم قد حدثت للمرة الأولى على يد المسلمين الأوائل من الصحابة والتابعين، حيث عمدوا؛ انطلاقاً من علمهم بأسباب وترتيب نزول القرآن، إلى تحديد المكي والمدني من آيات القرآن، وبذلك قاموا بتأريخ القرآن وتقسيمه إلى حقبتين وقسمين، تمثّلا ﴿: السور والآيات القرآنية المكية؛ والآيات والسور المدنية. ومن الجدير ذكره أنه ليس بأيدينا ـ بطبيعة الحال ـ ما يحمل عنوان

المكي والمدني سوى روايتين، وهما غير ناظرتين إلى المعيار الزمني الذي يتحدّد بهجرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى المدينة المنوّرة. وكما ذكر الشيخ معرفت فإن ما يقرب من جميع المكي والمدني من القرآن مقتبس من روايات أسباب النزول وترتيب النزول[١٢].

وقد كان يتمّ تناقل هذه الروايات في الكتب التاريخية والتفسيرية والعلوم القرآنية عبر القرون، دون إخضاعها للنقد والمناقشة والتحليل، حتّى كان منتصف القرن الثالث عشر الهجري، حيث حظيت هذه الروايات ـ ولا سيَّما روايات ترتيب النزول ـ باهتمام العلماء المسلمين. وقد كانت بداية هذا الاهتمام تعود إلى عام ١٣٣٧هـ، حيث أرادوا طباعة مصحف القرآن الكريم في مصر، وعقدوا العزم على بيان ترتيب النزول والمكي والمدني في مستهل كل سورة من القرآن. وبعد طباعة هذا المصحف عمد بعض علماء أهل السنة إلى كتابة السيرة أو التفسير على أساس ترتيب النزول.

ويبدو أن (العلاّمة عبد القادر ملا حويش) هو أول مَنْ أبدى اهتماماً خاصاً بهذا المصحف والمعلومات الواردة في بدايات سوره؛ إذ بادر إلى تأليف تفسير تحت عنوان «بيان المعاني على حسب تفسير النزول»، وذلك في سنة ١٣٥٥هـ، ولكنّ طباعته تأخرت سبعة عشر عاماً لأسباب مجهولة.

ثم تلاه (الأستاذ محمد عزّة دروزة)، ليؤلِّف كتابه تحت عنوان «التفسير الحديث على حسب ترتيب النزول». ورغم تأخُّر تأليف هذا الكتاب عن الكتاب الأول، فإنّه طُبع قبله بعامين؛ إذ طبع سنة ١٣٨٠هـ، ويُعَدّ هذا التفسير أهم وأفضل تفسير تمّ تأليفه حتّى الآن بحسب ترتيب النزول.

لم يقُمْ (العلامة عبد القادر ملا حويش) بأي تغيير في ترتيب السور الواردة في الروايات أبداً. أما (الأستاذ محمد عزّة دروزة) فقد عمد إلى تغيير ترتيب الكثير من السور المدنية، فقد وضع سور الرعد والحجّ والرحمن والإنسان والزلزلة ـ بسبب الشبه الموجود بين مضامينها ومضامين السور المكية ـ في أواخر سور الحقبة المكية، أي قبل سورة البقرة. كما وضع سورتي الحشر والجمعة ـ استناداً إلى روايات أسباب النزول ـ قبل سورة الأحزاب، كما وضع سورتي الممتحنة والحديد ـ للسبب ذاته ـ قبل سورة

التوبة.

كما ألف (الأستاذ محمد عزّة دروزة) كتاباً آخر في السيرة النبوية، تحت عنوان: «سيرة الرسول، صور مقتبسة من القرآن الكريم»، على أساس روايات ترتيب النزول أيضاً. حيث عمد في هذا الكتاب إلى دراسة مسائل السيرة النبوية بحسب ترتيب النزول، وأعدّ من خلال ذلك تفسيراً موضوعياً ـ تاريخياً في موضوع السيرة النبوية ومسار دعوة النبي الأكرمﷺ.

كما قام (الأستاذ جلال الدين الفارسي) بتأليف ثلاثة كتب في السيرة النبوية على أساس ترتيب النزول، تحت العناوين التالية: «پيامبر وانقلاب»، و«پيامبري وجهاد»، و«پيامبر وحكومت». وهو ـ مثل الأستاذ دروزة ـ لم يقدِّم في كتبه تفسيراً موضوعياً ـ تاريخياً عن موضوعات السيرة النبوية، وإنما عمد إلى ترجمة السور القرآنية على ترتيب النزول، وأضاف إليها روايات أسباب النزول والسيرة النبوية، وبذلك أعدّ تفسيراً ترتيبياً ـ تاريخياً. كما قام ـ مثل الأستاذ دروزة ـ بتغيير ترتيب السور المدنية، فقدَّم سور الحشر والمنافقون والنور على سورة الأحزاب، ووضع سور النساء والممتحنة والفتح والزلزلة على التوالي بعدها، ووضع سورتي الحجّ والمجادلة على التوالي بعد سورة البيّنة. ولكنه ـ خلافاً للأستاذ دروزة، الذي وضع سورة الفاتحة في بداية السورة المكية ـ عمد إلى وضع سورة الفاتحة في بداية السور المدنية.

والإشكال الهامّ الذي يرد على هؤلاء العلماء الثلاثة هو إيلاؤهم الأهمية المفرطة لروايات أسباب النزول. فقد استند الأستاذ دروزة شيئاً ما إلى هذه الروايات، أما الأستاذ عبد القادر وجلال الدين الفارسي فقد ذهبا أكثر منه في الاستناد إلى هذه الروايات، وعلى أساسها قاما بشرذمة الكثير من الآيات المتصلة في السور، ونسباها إلى تواريخ متنوّعة ومتباعدة.

ومن المناسب هنا التعريف بمجهود المهندس مهدي بازركان حول تأريخ القرآن في كتابٍ له تحت عنوان «سير تحوّل قرآن»، ونقده. فقد عمد في كتابه هذا إلى تجاهل روايات ترتيب النزول، وأسباب النزول، والسيرة، بل وتجاهل حتّى المعايير القرآنية المعتبر والمصادر المعتمدة جدّاً في تأريخ القرآن. وقد كانت حجته في ذلك أن الروايات

ليست إجماعية، ولا يركن إليها كثيراً، ثم إنها لم تستوعب جميع آيات القرآن. من هنا فقد اعتمد معياراً واحداً فقط، وقد اصطلح عليه «الطول المتوسّط للآيات»، بوصفه المعيار الأساس في الوصول إلى تأريخ القرآن. وقد ذهب في فهمه إلى القول بأن الطول المتوسط للآيات اتّخذ بالتزامن مع تطور رسالة النبي الأكرمﷺ مساراً تصاعدياً[١٣]. وبطبيعة الحال فإن هذا الفهم تؤيده الروايات من الناحية العامة، ويمكن القول: إن الطول المتوسط لآيات السور الأولى أطول من السور اللاحقة تقريباً، وأما القول بأن الطول المتوسط لآيات السور قد تطوّر على نحو المليمتر فلا دليل عليه؛ إذ لا العقل يحكم به، ولا الروايات والآيات تساعد عليه. ولا يخفى أن مبنى العلماء من المسلمين في ما يتعلق بزيادة طول الآيات في السور هو ملاحظة مضامين الآيات بضمّ روايات النزول وأسباب النزول. ولا شكَّ في أنه لولا هذه المستندات لما تمّ اختيار مثل هذا المبنى من قبل المفكّرين المسلمين. إن هذه المستندات ـ ولا سيَّما روايات ترتيب النزول ـ لا تساعد على هذا المعنى، ولا تؤيِّد القول بأن الطول المتوسّط للآيات كان يسلك مساراً صعودياً على وتيرةٍ واحدة، وعلى نحو المليمتر، منذ بداية البعثة إلى آخر القرآن نزولاً.

كما أن النتائج التي توصل لها بازركان لا تنسجم مع الأدلة العقلية والنقلية المعتبرة. فعلى سبيل المثال: نجده يذهب ـ خلافاً للمشهور ـ إلى اعتبار الآيات الخمسة الأولى من سورة العلق عشر آيات، ويعتبر سورة النصر بأجمعها، بآياتها الثلاث، آية واحدة. كما أنه لم يهتمّ بتعيين حدود أنحاء الوحي القرآني النازل على النبي الأكرمﷺ باتصال آيات القرآن. فعلى سبيل المثال: إنه ـ وخلافاً لجميع القواعد اللغوية والخصائص النحوية في اللغة العربية ـ يعتبر الآيات ٨ ـ ١٠ من سورة المدثر التي تبدأ بحرف الفاء، والآيات ٣١ ـ ٣٤ التي تبدأ بحرف العطف «الواو»، والتي تحكي عن اتصال تلك الآيات بما قبلها، وحياً مستقلاً[١٤].

المستشرقون وتأريخ القرآن

لقد سبق المستشرقون كلاً من: العلامة عبد القادر ملا حويش والأستاذ محمد

عزة دروزة بحوالي قرنٍ من الزمن في الاهتمام بترتيب نزول سور القرآن وتأريخه. وقد كان هدفهم من وراء ذلك هو تعريف المخاطب الغربي بالقرآن ونبيّ الإسلام‏، من خلال الكتب التي ألفوها في مجال القرآن أو النبي الأكرم. ومن هنا نلاحظ أنهم كتبوا بحوثهم في كتب تحمل عنوان: «حياة محمد»؛ و«تاريخ القرآن»، أو مقدمات لتراجم القرآن.

لم يستند المستشرقون إلى روايات ترتيب النزول وأسباب النزول والسيرة كثيراً، فقد كان منهجهم في تأريخ القرآن يعتمد في الغالب على أساس أسلوب ومضمون سور القرآن، مع الاعتماد إلى حدٍّ ما على روايات السيرة وأسباب النزول، وشيء من روايات ترتيب النزول[١٥]. وقد أدّى بهم الإعراض عن روايات ترتيب النزول، والاستناد إلى أساليب ومضامين السور، إلى غضّ الطرف عن تعيين ترتيب آحاد السور، والاكتفاء بمجرد تصنيف وتبويب سور القرآن ضمن أربع أو خمس أو ست مراحل فقط.

وقد ذهب أكثر المستشرقين إلى اختيار تصنيف سور القرآن وتبويبها ضمن أربع مراحل. وقد كان أول مَنْ قام بهذه العملية كلٌّ من: جوستاف فايل[١٦]، ثم تلاه ثيودور نولدكه[١٧]، وفريدريش شيفالي[١٨]، ورودفيل[١٩]، ودرنبورغ[٢٠]، وبلاشير[٢١][٢٢].

لقد ألف المستشرق الألماني (جوستاف فايل) كتاباً بعنوان «مقدمة تاريخية ـ نقدية على القرآن»[٢٣]، عرض فيه آراءه، وقسّم فيه سور الحقبة المكية إلى ثلاثة أقسام، وأبقى سور الحقبة المدنية ضمن مجموعة واحدة. وذلك حيث قسم الحقبة المكية إلى الفترات التالية:

١ـ من بداية البعثة إلى هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة (١ ـ ٥ من البعثة).

٢ـ من بداية الهجرة للحبشة إلى حين عودة النبيّ الأكرم من الطائف (٥ ـ ١٠ من البعثة).

٣ـ من بداية عودة النبي من الطائف إلى هجرته منها إلى المدينة المنورة (١٠ ـ ١٣ من البعثة).

وبذلك ننتقل إلى الحقبة المدنية، والتي تبدأ من هجرة النبي الأكرم إلى يثرب

إلى اللحظة الأخيرة من حياته الشريفة (من السنة الأولى للهجرة وحتّى السنة العاشرة منها).

وقد حدَّد (جوستاف فايل) لمراحله الأربعة هذه الخصائص التالية:

ـ أغلب سور المرحلة الأولى ذات آيات قصيرة ومسجّعة وذات طابع شعري، يشتمل على التشبيه والتمثيل المقرون بالتهديد، وأغبلها يبدأ بالقَسَم.

ـ سور المرحلة الثانية تمتاز بالطول، وقلة السجع، مع الإبقاء على الصورة الشعرية المقرونة بالتهديد، مع ذكرها لصفات الله في الطبيعة، واسم «الرحمن»، مع بيان صفات الجنة والجحيم.

ـ سور المرحلة الثالثة تشتمل على آيات أطول من آيات المرحلة الثانية، وأقلّ منها اشتمالاً على السجع، بَيْدَ أنها تخلّت عن تلك الصورة الشعرية المفعمة بالتهديد، ولكنها حافظت على بيان أوصاف الجنة والنار، مع إضافة أخبار الأنبياء السابقين بتفصيلٍ أكبر.

ـ سور المرحلة الرابعة (الحقبة المدنية) تمتاز في تأكيدها على أحداث ما بعد الهجرة، والسلطة السياسية المتزايدة بزعامة النبيّﷺ. كما تمتاز آيات هذه المرحلة بأنها هي الأطول على الإطلاق.

لم يعوّل (جوستاف فايل) في تبويبه لهذه المراحل على الروايات، فإننا ـ على سبيل المثال ـ إذا استثنينا سور المرحلة المكية الأولى ـ حيث عمد إلى توظيف روايات ترتيب النزول إلى حدٍّ ما ـ نجده لا يهتمّ بما تقوله الروايات بالنسبة إلى سائر المراحل الأخرى.

وإن المعايير التي اتبعها (جوستاف فايل) بشكلٍ رئيس ثلاثة:

أ ـ أسلوب السور، من قبيل: قصر وطول الآيات، واعتمادها على السجع والنثر، وكذلك مقدار ما تلجأ إليه من أنواع التشبيه والتمثيل والاستعارة، والشدّة واللين.

ب ـ مضامين السور، من قبيل: أوصاف الجنة والنار، وآيات الله في الطبيعة، وقصص الأنبياء، وأحداث ما بعد الهجرة.

ج ـ إشارات القرآن الكريم إلى الأحداث التاريخية، حيث نجد السور المكية

نادراً ما تشتمل على بيان هذه الأحداث التاريخية، وإنما نجد لها حضوراً صارخاً في سور الحقبة المدنية.

وعليه يجب القول: إن معياره في تبويب وتقسيم السور يعتمد بشكلٍ رئيس على أساليب ومضامين سور القرآن[٢٤].

وقد تركت جهود (جوستاف فايل) تأثيرها على مستشرقين آخرين، من أمثال: ثيودور نولدكه، وفريدريش شيفاللي، ورودفيل، ودرنبورغ، وريجيس بلاشير، حيث أقرّوا معاييره الثلاثة، وتقسيمه الرباعي لمراحل القرآن، ولكنّهم خالفوه في ترتيب السور ضمن هذه المراحل في الكثير من الموارد.

وقد عمد ثيودور نولدكه ـ وهو ألماني، مثل: جوستاف فايل ـ إلى بيان تبويبه لمراحل القرآن في كتابٍ له بعنوان: «تاريخ القرآن»[٢٥].

أما المستشرق الإنجليزي رودفيل فقد ذكر تبويبه الخاص في ترجمته للقرآن الكريم[٢٦]، حيث شرح هذا التبويب ضمن مقدمته على هذه الترجمة.

وأما المستشرق السويدي ديرنبورغ فقد ذكر تبويبه في كتاب له بعنوان: «العلوم الدينية والإسلام»[٢٧]. وقد عمد إلى وضع السور التي تتحدّث عن احتجاج النبي الأكرمﷺ مع مشركي مكّة ضمن المرحلة الثانية.

هذا وقد ذكر المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير تبويبه في ترجمته للقرآن الكريم، حيث شرح هذا التبويب ضمن مقدّمته على هذه الترجمة[٢٨].

وأما المستشرق الإنجليزي وليم موير، الذي سبق جميع هؤلاء المستشرقين، فقد عمد ـ خلافاً لهؤلاء ـ إلى تقسيم سور الحقبة المكية إلى خمس مراحل، وعمل على تبويب سور القرآن الكريم ضمن ستّ طبقات. وعلى الرغم من أنه لم يعتمد على روايات ترتيب النزول، إلا أنه قد استعان إلى حدٍّ ما بروايات السيرة، حيث عرض جهوده ضمن كتابين له بعنوان: «حياة محمدﷺ»[٢٩]؛ و«القرآن، التأليف والتعليم»[٣٠].

كما عمد هيرشفيلد[٣١] ـ وهو مستشرق إنجليزي أيضاً ـ إلى تقسيم سور الحقبة المكية إلى ستّ مراحل أيضاً، كما صنع مواطنه «وليم موير»، حيث قسّم سور القرآن على أساس مضامينها، فخرج بخمس مراحل للحقبة المكية، ومرحلة واحدة

للحقبة المدنية، وذلك على الترتيب والعناوين التالية:

١ـ السور الإثباتية (إثبات الربوبية لله، وإثبات النبوّة لرسول الله)، من قبيل: سورة الأعلى.

٢ـ سور الوعظ والإرشاد (الإنذار والتبشير والحديث عن يوم القيامة والجنة والنار)، من قبيل: سورة التكوير.

٣ـ سور القصص (قصص الأنبياء، والأمم السابقة)، من قبيل: سورة الذاريات.

٤ـ السور التوصيفية (وصف الآيات الإلهية في الطبيعة ونعمها)، من قبيل: سورة الرحمن.

٥ـ السور التشريعية (تشريع الأحكام العبادية والقضائية والحقوقية)، من قبيل: سورة الأنعام.

وقد استعرض تبويبه لسور القرآن ضمن كتابٍ له بعنوان: «تحقيق جديد حول تأليف وتفسير القرآن»[٣٢][٣٣].

أما المستشرق الألماني جريميه[٣٤] فقد ذهب ـ خلافاً لـ (وليم موبير) ـ إلى تقسيم الحقبة المكية وسورها إلى مرحلتين. وقد عمد إلى تنظيم تبويبه على نحوٍ مشابه تقريباً لمعايير تقسيم (جوستاف) فايل وأتباعه في تقسيمهم الثلاثي للحقبة المكية؛ فأدرج السور المسجّعة ذات المضامين التوحيدية والأخروية ضمن الطبقة الأولى؛ وأدرج السور التي تخلو من السجع، والتي تحتوي على مضامين بشأن العلامات والآيات الإلهية في الطبيعة، وقصص الأنبياء، ضمن الطبقة الثانية. وقد استعرض جهوده ضمن كتابٍ له بعنوان: «محمد»[٣٥][٣٦].

وأما المستشرق الإنجليزي ريتشارد بيل[٣٧] فقد استند من بين المعايير الثلاثة إلى مضامين السور فقط، إلا أنه لم يقدّم تبويباً خاصاً عن سور القرآن، وإنما اكتفى ببيان تبلور القرآن عبر ثلاث مراحل، وأطلق عليها على التوالي تسمية: «الآية»، و«القرآن»، و«الكتاب».

أما مرحلة الآية فترتبط بالمرحلة المكية، من بداية البعثة إلى ما يقرب من

نهايتها، وهي تشتمل ـ من وجهة نظره ـ على النصوص الخاصة بالتوصية في مجال العبودية لله.

وأما مرحلة القرآن فقال: إنها تعود إلى نهاية الحقبة المكية إلى نهاية السنة الثانية من الهجرة، وهي من وجهة نظره تشتمل على النصوص الخاصّة بالعبادات.

وأما مرحلة الكتاب فتبدأ ـ عنده ـ من السنة الثالثة للهجرة إلى نهاية الحقبة المدنية، حيث ذهب به الوَهْم إلى أن النبي قد ألَّف القرآن بعد معركة بدر، وأنه في هذه المرحلة عمد إلى تغيير موضع الكثير من آيات القرآن، وأعاد النظر فيها. وقد ذكر هذه الآراء في ترجمته[٣٨] الإنجليزية للقرآن[٣٩].

وعليه كما نلاحظ فإن المستشرقين لم يعتمدوا على الروايات في بيان تأريخ القرآن، وإنما اكتفوا في ذلك بتوظيف أساليب ومضامين القرآن نفسه. وقد كان سبب إعراضهم عن الروايات هو اشتمال الروايات على الكثير من المشاكل، ومن أبرزها: عدم انسجام الكثير منها؛ وتعارضها فيما بينها؛ مضافاً إلى عدم تصريح أكثرها بالتاريخ الدقيق لنزول الوحي القرآني.

بَيْدَ أن المعايير التي اختاروها لأنفسهم، والتي تتمثل بأساليب ومضامين القرآن نفسه، لم تسعفهم كثيراً في بيان تاريخ القرآن. ومن هنا فقد عمد كلُّ واحد من هؤلاء المستشرقين إلى تقديم تبويب مختلف عن تبويبات الآخرين. يضاف إلى ذلك أن الخصائص التي ذكرها كل واحد منهم في تمييز الطبقات والمراحل من غيرها تقوم في الغالب على أساس المسائل والأمور الذوقية، التي لا تستند إلى دليلٍ نقلي. وعليه نقول: ما هو السبب الذي يدعو إلى تغيُّر سور القرآن كلما ابتعدنا عن بداية البعثة، لتغدو آياتها أكثر طولاً، وأهدأ لحناً، وأقل سجعاً؟ ولماذا يجب اشتمال بدايات أكثر السور في المرحلة المكية الأولى على الأقسام؟ وأن تشتمل سور المرحلة المكية الثانية على آيات الله في الطبيعة واسم «الرحمن»، وأوصاف الجنة والنار؟ وأن يتم بيان أوصاف الجنة والجحيم، وكذلك أخبار الأنبياء في المرحلة المكية الثالثة بتفصيلٍ أكبر؟ فليس هناك حديثٌ مأثور عن النبي الأكرمﷺ في هذا الشأن، ولا توجد آية من القرآن تدلّ على ذلك، بل ليس هناك من العقل ما يؤيّده أيضاً.

إن الشيخ معرفت ـ كما سيتّضح ـ لم يُبْدِ اعتماداً كبيراً على روايات أسباب النزول، ولكنه أبدى اهتماماً كبيراً بروايات ترتيب النزول. وعمد لذلك إلى تقديم روايات ترتيب النزول على روايات أسباب النزول في جميع الموارد التي حصل التعارض فيها بينهما.

كما اهتمّ كثيراً بسياق الآيات، فكان إذا وقع التعارض في بعض الموارد بين سياق الآيات وبين روايةٍ في سبب النزول أو المكي والمدني قدَّم السياق على تلك الرواية.

إن الأستاذ معرفت لا يعتبر الخصائص الأسلوبية والمضمونية للقرآن، من قبيل: اللحن والنبرة والمفاهيم، معياراً حاسماً وقاطعاً لتحديد تاريخ الآية أو السورة، إلا في بعض الموارد التي تكون فيه تلك الخصوصية مرتبطة بمرحلة زمنية خاصة.

والنتيجة أن الاستفادة من الروايات في بيان تأريخ القرآن وإنْ كانت تنطوي على بعض المشاكل، إلا أنها تبقى ـ بعد تنقيحها وضمّها إلى آيات القرآن ـ من أكثر أساليب عملية التأريخ علميّةً واعتباراً. ومن المناسب في عملية تأريخ القرآن العمل على اعتماد الترتيب الذي تثبته روايات ترتيب النزول لسور القرآن، وجعل ذلك هو الأساس في إثبات تأريخ القرآن، ما دام ذلك لا يتعارض مع القطعيات النقلية، والعمل على تقييم سائر الروايات الأخرى على أساسها، والعمل على توظيفها في تأريخ القرآن. وهذه الطريقة هي التي اتَّبعها الشيخ معرفت تقريباً في مبحث المكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ أيضاً.

خصائص الوحي القرآني المستقلّ

من الواضح أن القرآن الكريم قد نزل باللغة العربية، وهذا يقتضي منه ـ بطبيعة الحال ـ أن يراعي قواعد هذه اللغة، ولا يصحّ أبداً أن نحمل على القرآن آراء من عندنا نتجاهل من خلالها جميع قواعد اللغة العربية.

ويبدو أن كلّ وحي يجب أن يشتمل من الناحية اللغوية على ميزتين في الحدّ الأدنى؛ كي نؤمن بنزوله المستقلّ:

الأولى: أن يبدأ بحروف أو كلمات يبدأ فصحاء العرب كلامهم المستقلّ بها.

وعليه فإن الآيات التي لا تبدأ بهذه الحروف والكلمات لا يمكن أن تكون وحياً مستقلاً. فعلى سبيل المثال: لا يمكن لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٨١) أن يكون وحياً مستقلاً[٤٠]؛ وذلك لكونه يبدأ بـ «واو العطف»، وليس بأيدينا من بين جميع النصوص المأثورة عن فصحاء العرب ـ الأعمّ من الشعر والنثر ـ كلامٌ مستقلّ يبدأ بحرف العطف أبداً. كما أن افتراض كون الواو في بداية هذه الآية استئنافية ـ لتبرير اعتبارها كلاماً مستقلاً ـ لا يصحّ أيضاً؛ لعدم وجود نصٍّ عربي مستقلّ يبدأ بـ «واو الاستئناف» أيضاً.

الثانية: أن يكون الكلام مستوفياً معناه بشكل كامل، بحيث لا يبقى السامع بعد سماعه لهذا النص حائراً في فهم المعنى الذي يريده المتكلم منه. وعلى هذا الأساس لا يمكن ـ مثلاً ـ القبول بأن تكون الآيات الخمسة الأولى من سورة العلق وحياً مستقلاً؛ إذ لا نلاحظ فيها المعنى والمفهوم الكامل الذي يقنع السامع ولا يرتبك في فهم المراد منه. ففي هذه الآيات لا نرى سوى الأمر بالقراءة باسم الربّ وأوصاف الربّ، وهذا لوحده لا يوصل إلى السامع معنى كاملاً؛ إذ لا يفهم السامع منه ما هو المعنى الذي يريد المتكلم إيصاله إليه، ولا يدرك ما الذي يتعيّن عليه أن يفهمه. لا يخفى أن الأمر بالقراءة إنما يكون مفهوماً إذا كان المخاطب محتفظاً بنصٍّ مكتوب يطلب منه قراءته، وعليه مع افتراض نزول الآيات الخمسة الأولى من سورة العلق مشافهةً إذا افترضنا عدم نزول نصّ على النبي الأكرم‘ قبل ذلك فلن يكون هناك معنىً واضح للأمر بالقراءة، وإن تكرار هذا الطلب لن يقنع أي مخاطب باستقلال هذه الآيات الخمس؛ فإنه حتّى في مثل هذه الحالة لا يستطيع أن يدرك المغزى الواضح المطلوب منه فهمه واستيعابه بعد سماعه لها بشكلٍ كامل. ولا يبدو من المنطقي ـ بالنسبة إلى مَنْ بُعث إلى قوم بالنبوّة والرسالة، والذي ينبغي له أن يحمل لهم خطاباً واضحاً وهادياً ـ أن ينزل عليه مثل هذا النصّ المبتور وغير المكتمل.

لقد اهتمّ الشيخ معرفت بقواعد اللغة العربية، ومن بينها: وحدة السياق، والانسجام والتناغم بين آيات السور إلى حدٍّ كبير. وقد اعتمد على هذه القاعدة في ردّ الكثير من روايات أسباب النزول ذات المضمون المخالف للسياق، وهو ما سنأتي على

ذكر بعض نماذجه لاحقاً. إلاّ أنه في بعض الموارد وقع أيضاً تحت تأثير روايات أسباب النزول، فتجاهل لذلك وحدة سياق الآيات وانسجامها. ومن ذلك الموردين المتقدّمين، حيث اعتبر الآيات الخمسة الأولى من سورة العلق قد نزلت أوّلاً، ثم اكتملت آياتها بعد ذلك بنزول سائر آياتها الأخرى[٤١]؛ كما قبل بأن يكون قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ**﴾ (البقرة: ٢٨١) آخر ما نزل من الآيات على رسول الله ﷺ[٤٢].

إن دراسة أبحاثه في مجال السياق تثبت أن مراده من وحدة السياق هو الآيات التي تتحدّث عن موضوعٍ ومضمون واحد. ولكنه يرى في الوقت نفسه أن السورة أو النزول الواحد قد لا يشتمل على سياقٍ واحد بالضرورة. ومن هنا لا يمكن اعتبار سورة القيامة ذات سياق واحد؛ لأنها تتحدّث عن موضوعين مختلفين، وهما: موضوع القيامة، وموضوع تعجُّل النبيّ ﷺ في قراءة القرآن[٤٣].

وقد ذهب سماحته إلى اعتبار الآيات التي تتحدّث عن تعجّل النبي ﷺ في قراءة القرآن في سورة القيامة أمراً استطرادياً[٤٤].

كما أنه يؤمن بوحدة موضوع السور، بَيْدَ أن الوحدة الموضوعية للسور لا تكون بالضرورة دليلاً على وحدة نزول السورة؛ وذلك لاعتقاده أن الآيات في السور التي نزولت تدريجاً تنتمي إلى أزمنة مختلفة، وإن النبي الأكرم ﷺ إنما يُلحقها بتلك السورة بملاحظة مناسبةٍ ما[٤٥].

كما أنه ـ مثل سائر المفسِّرين ـ يرى السياق وسيلةً إلى تفسير القرآن بالقرآن، ومن هنا كان يهتمّ بمضمون الآيات كثيراً[٤٦].

إن سماحته ـ وسائر المفسِّرين ـ لم يلتفتوا إلى هذه المسألة، وهي: هل يمكن للآيات التي لا تحمل مضموناً كاملاً، أو التي لا ترتبط بالآيات الأخرى من الناحية اللفظية، أن يكون لها نزولٌ مستقلّ؟ وربما لو أنهم التفتوا إلى هذه الناحية لما قالوا بالنزول المستقلّ لهذه الآيات.

التقويم الجاهلي وتأثيره في تاريخ القرآن الكريم

لقد كان التقويم المتّبع في العصر الجاهلي هو التقويم القمري، بَيْدَ أن تغير

الأشهر القمرية بحسب الفصول قد دعا البعض إلى الإقبال على التقويم الشمسي أيضاً. لا شَكَّ في أن هذين النوعين من التقويم قد أدّيا إلى حدوث تواريخ مختلفة. ومن هنا يتعيّن علينا أن ندرس حقيقة ظاهرة الإنساء في العصر الجاهلي وماهيته، فهل كان الأمر ـ كما يقول المؤرِّخون ـ أن مشركي مكة كانوا يقومون بعملية الإنساء التي كانوا يمارسونها في أيام الحجّ؛ بغية خلق البيئة والظروف الزمنية المناسبة للتجارة، فيجعلون شهر ذي الحجة يوافق فصل الخريف، وذلك بأن يقوموا بعد كل ثلاث سنوات بإضافة شهر، بمعنى أن يزيدوا شهراً إلى آخر السنة القمرية الثالثة[٤٧]، أم كان الأمر ـ كما يقول المفسِّرون ـ أن المشركين في مكّة كانوا يبحثون عن مسوِّغ يبيح لهم القتل والغارة بعد الفراغ من مناسك الحجّ، دون أن يضيفوا شيئاً إلى الأشهر القمرية، فكانوا يعتبرون شهر المحرم في سنةٍ من غير الأشهر الحرم، ويعوِّضون عن ذلك بتحريم شهر صفر؛ ليتداركوا بذلك انتهاكهم لحرمة شهر المحرم في السنة الماضية[٤٨].

وقد أشار الشيخ معرفت إلى كلا القولين، نقلاً عن مجمع البيان، دون أن يرجِّح أحد المعنيين على الآخر[٤٩].

والذي تثبته دراسة الآيات[٥٠] والروايات[٥١] أن المعنى الأخير هو المقصود، بمعنى أن المشركين يعتبرون السنة هي الأشهر القمرية الاثني عشر، دون أن يضيفوا عليها شيئاً، وإنهم إنما كانوا في كلّ سنتين يستحلّون حرمة شهر المحرَّم، ويؤخِّرون التحريم إلى شهر صفر في السنة التالية، وبذلك يبدلون وظائف هذين الشهرين.

مدّة نزول القرآن الكريم

إن للعلم بالفترة الزمنية التي بدأ فيها نزول القرآن، وتلك التي انقطع فيها الوحي، أهمية في تأريخ القرآن الكريم. وإن هناك العديد من الموضوعات التي تساعد دراستها على تحديد مدّة نزول القرآن. وفي ما يلي نخوض في بحثها.

إن من بين الموضوعات التي تستحق البحث والدراسة هي مدّة نزول القرآن في المرحلة المكية. فقد أجمعت الروايات على تحديد مدّة نزول القرآن في الحقبة المدنية

بعشر سنوات، إلا أنها اختلفت في تحديد هذه المدة بالنسبة إلى الحقبة المكية؛ فذهب البعض منها إلى تحديدها بثمان سنوات؛ وبعضها بعشر سنوات؛ وبعضها الآخر بثلاث عشرة سنة.

وقد ذهب الشيخ الأستاذ معرفت إلى ترجيح القول بتحديد مدّة الحقبة المكية بعشر سنوات، وبذلك ذهب إلى الاعتقاد بأن مدّة نزول القرآن استغرقت في المجموع عشرين سنة، توزَّعت مناصفة بين الحقبتين، فكانت عشر سنوات للحقبة المكية، وعشر سنوات مثلها للحقبة المدنية، حيث ذهب إلى القول بأن نزول القرآن قد بدأ بعد ثلاث سنوات من البعثة، وصادف ذلك بداية المرحلة العلنية والجهر بالدعوة من قبل النبي الأكرمﷺ[٥٢].

إلا أن هذا الرأي غير مقبول؛ إذ إنه **أوّلاً**: يتعارض مع القول المشهور بأن مدّة نزول القرآن في مكة استمرّت لثلاث عشرة سنة. **وثانياً**: إن عدم نزول القرآن في السنوات الثلاثة الأولى من البعثة ـ مع أخذ الضغوط الكبيرة التي كان يمارسها المشركون ضد النبيّ وأصحابه في بداية البعثة ـ يتنافى مع ظاهر آية الفرقان التي تؤكِّد أن الفلسفة من النزول التدريجي للقرآن هي تثبيت قلب النبيّ الأكرمﷺ. يضاف إلى ذلك أن هذا الرأي تترتَّب عليه إشكالات أخرى، سنأتي عليها في طيات الأبحاث القادمة. والرأي الصحيح هو القول بأن الوحي القرآني قد بدأ نزوله منذ بداية البعثة، وبذلك يكون مجموع مدّة نزول القرآن ثلاثاً وعشرين سنةً تقريباً.

ومن بين المسائل التي تستحق البحث هو تحديد عمر النبي الأكرمﷺ عند البعثة، وكذلك عند رحيله عن هذه الدنيا؛ إذ من خلال ذلك يمكن تحديد المدة التي نزل فيها الوحي على قلبه الشريف.

وفي ما يتعلق بتحديد عمره الشريف عند البعثة هناك قولان: **الأول**: يحدّد عمر النبي حينها بأربعين سنة؛ **والآخر**: يحدّده بثلاث وأربعين سنة[٥٣].

وفي ما يتعلق بعمر النبيّ عند رحيله عن هذه الدنيا هناك ثلاثة أقوال، وهي: ستون سنة؛ وثلاث وستون سنة؛ وخمس وستون سنة[٥٤].

والغالب هو تحديد عمره عند نزول الوحي عليه بأربعين سنة، والقول بتحديد

عمره عند رحيله عن هذه الدنيا بثلاث وستين سنة.

وقد ذهب الشيخ معرفت إلى القول بتحديد عمر النبي الأكرمﷺ عند البعثة بأربعين سنة(٥٥).

المسألة الأخرى التي تستحقّ الدراسة هي تحديد الشهر الذي بُعث النبي الأكرم فيه بالرسالة. وهناك ثلاثة أقوال في هذا الشأن، وهي: ربيع الأول؛ ورمضان؛ ورجب. بَيْدَ أن أغلب الأقوال تذهب إلى أنهﷺ قد بُعث بالرسالة في شهر رجب(٥٦). وهذا القول هو الذي ذهب إليه الشيخ معرفت أيضاً(٥٧).

هل كان نزل الوحي والقرآن على رسول الله منذ بداية البعثة أم كانت هناك فترة زمنية تفصل بين بعثة النبي وبين نزول القرآن عليه؟ اختلفت الأقوال في هذا الشأن. والمشهور أن البعثة قد اقترنت بنزول القرآن، وبعبارةٍ أخرى: إن نزول القرآن هو الذي دلّ على البعثة. وفي الحقيقة إن النبي الأكرمﷺ بعث بالنبوّة من خلال نزول الوحي عليه بالآيات الأولى من سورة العلق.

بَيْدَ أن الشيخ معرفت لم يرتَضِ هذا القول، وذهب في المقابل إلى الاعتقاد بأن مبدأ نزول القرآن ـ بوصفه كتاباً سماوياً ـ قد حدث في فترةٍ متأخّرة عن بداية البعثة. ومن هنا فقد ذهب به الاعتقاد إلى أنه قد بُعث بالرسالة في السابع والعشرين من شهر رجب، بينما نزل عليه القرآن بعد ذلك بثلاث سنوات في ليلة القدر من شهر رمضان المبارك(٥٨).

وقد قال سماحته في هذا الشأن: «إن أكثرية القائلين ببعثتهﷺ في شهر رمضان لعله قد اشتبه عليهم مبدأ حادث النبوّة بمبدأ حادث نزول القرآن كتاباً فيه تبيان كلّ شيء. وهذا الاشتباه يبدو من استدلالهم على تعيين يوم البعثة بما دلّ على أن القرآن نزل في ليلة القدر. وسنتحقّق أن لا صلة بين الحادثين؛ فقد بعثﷺ في السابع والعشرين رجب، ولكنّ القرآن بسمته كتاباً مفصلاً بدأ نزوله على النبيﷺ في شهر رمضان وفي ليلة القدر، بعد ثلاث سنين من نبوّته، فكانت مدّة نبوّتهﷺ ثلاثاً وعشرين سنة. ولكنّ فترة نزول القرآن مفرّقاً استغرقت عشرين عاماً، بدأت بدخول السنة الرابعة من البعثة، وختمت في عاشر الهجرة بوفاتهﷺ»(٥٩).

وقد استنبط سماحته وجود فترة تفصل بين البعثة وبين بداية نزول القرآن الكريم بشكلٍ رئيس من خلال جمعه بين الروايات التي تحدِّد بداية البعثة بالسابع والعشرين من شهر رجب، والآيات والروايات التي تحدِّد زمن نزول القرآن بليلة القدر من شهر رمضان[٦٠]، فتوصَّل بذلك إلى النتيجة المتقدِّمة[٦١].

بَيْدَ أنه من المستبعد جدّاً أن تستمر هذه الفاصلة لأكثر من شهرين، ناهيك عن استمرارها لثلاث سنوات؛ وذلك **أوّلاً**: لأن سورة الحجر المشتملة على قوله تعالى: ﴿**فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ**﴾ (الحجر: ٩٤) قد نزلت طبقاً لروايات أسباب النزول بعد ثلاث سنوات من الدعوة السرّية، أي في بداية السنة الرابعة من البعثة. وإن هذه السورة، طبقاً لروايات ترتيب النزول، تحمل التسلسل الرابع والخمسين من مجموع السور الستّ والثمانين النازلة في الحقبة المكية، ويبعد أن يكون هذا الكمّ الكبير من السور، والبالغ عددها أربعاً وخمسين سورة، قد نزلت بأجمعها في سنة واحدة أو سنتين، وأن تكون السور الباقيات، وعددها اثنتان وثلاثون، قد توزّعت على إحدى عشرة أو اثنتي عشرة سنة أخرى. فما ظنك بما يقوله الشيخ معرفت من القول بأن جميع السورة قد نزلت في بضعة أيام أو بضعة أشهر؟!

وثانياً: كما سبق أن ذكرنا، فإن سبب النزول التدريجي للقرآن ـ طبقاً لصريح القرآن ـ هو تثبيت قلب النبي الأكرم‘ طوال فترة نبوّته، وكان نزول الآيات يأتي بالتدريج بما يتناسب وأسئلة المشركين، لتقدّم الجواب الشافي والواضح[٦٢]. وعليه كيف يمكن توجيه عدم حاجة النبي الأكرم‘ طوال السنوات الثلاثة الأولى من بداية دعوته إلى تثبيت قلبه، وأن المشركين في مكة طوال هذه المدّة لم يتقدموا له بأيّ أسئلة؟ إن ملاحظة مضامين السور الأولى النازلة على النبي، وهي: العلق والقلم والمزمل والمدّثر، تفيد أن النبيّ الأكرم‘ كان في أوائل دعوته يتعرّض بشدّة إلى تكذيب المشركين في مكة له، وكانوا ينسبون إليه التُّهَم العظيمة، من قبيل: الجنون والافتراء، بحيث كان يلازم سرير المرض ويتزمَّل، وكان الأمر عليه من المشقّة بحيث كان يودّ الفرار من قومه، كما صنع نبي الله يونس× [٦٣]. من هنا لا يمكن القبول بأن النبي طوال هذه الفترة ـ من بداية دعوته التي كانت المشاكل

والضغوط فيها أشدّ ـ لم يكن بحاجةٍ إلى تثبيت قلبه، وأن الناس لم يوجِّهوا له أيّ سؤال بشأن نبوّته ودعوته. وبذلك يثبت ضعف احتمال أن تمتدّ هذه الفترة لمدة طويلة تستغرق عدّة سنوات.

وعليه لا بُدَّ ـ بالالتفات إلى ما تقدَّم ـ من القول: إن النبيّ الأكرمﷺ قد بُعث بالنبوّة في السابع والعشرين من شهر رجب، ثم نزل عليه القرآن في ليلة القدر من شهر رمضان (في واحدةٍ من الليالي العشر الأخيرة من شهر رمضان) من تلك السنة نفسها.

أوّل ما نزل من الوحي القرآني

هناك اختلافٌ في بيان أول ما نزل من القرآن الكريم وحياً على رسول اللهﷺ.

فقد ذهب المشهور إلى القول بأن الآيات الخمسة الأولى من سورة العلق هي أول ما نزل من القرآن الكريم. وقد عمد الشيخ معرفت إلى إسناد هذا الرأي إلى الإمامين الصادق والعسكريعليهما السلام[٦٤]. حيث ذكر في رواية عن الإمام العسكري أن الآيات الأولى من هذه السورة قد نزلت على رسول الله في غار حراء[٦٥].

والقول الثاني يذهب إلى أن سورة المدّثر هي أوّل الوحي نزولاً. ومنشأ هذا القول رواية عن جابر بن عبد الله الأنصاري، حيث أنكر كون سورة العلق أول ما نزل من الوحي، وتحدّث عن نزول سورة المدّثر على رسول الله عند نزوله من غار حراء، حيث بلغ بطن الوادي في طريقه إلى بيته[٦٦].

بَيْدَ أن الشيخ الأستاذ معرفت قال بعد نقله لهذه الرواية: يبدو أن هذا إنما كان اجتهاداً من جابر بن عبد الله؛ إذ لا دلالة لما رواه عن النبي الأكرمﷺ على هذا المعنى. والأرجح أن جابراً كان ناظراً في هذه الرواية إلى ما بعد الفترة [فترة انقطاع الوحي]، فتصوّر أن ما نزل كان بداية الوحي.

وقد أيّد الشيخ معرفت هذا الرأي بروايةٍ أخرى عن جابر بن عبد الله الأنصاري بشأن الفترة، وهي قوله: «سمعت رسول اللهﷺ يحدّث عن فترة الوحي، قال: فبينما أنا أمشي إذ سمعت هاتفاً... فرجعت فقلت: زملوني، زملوني؛ فدثّروني» وجاء في نهايتها: ثم نزل الوحي بعد ذلك تباعاً[٦٧].

أما القول الثالث فيذهب إلى اعتبار سورة الحمد أول ما نزل من الوحي. وقد نسب الشيخ معرفت هذا القول ـ نقلاً عن الزمخشري ـ إلى أكثر المفسِّرين[٦٨]، ويسنده إلى رواية في ترتيب نزول السور عن عليّ‌عليه السلام[٦٩]، وكذلك رواية أبي ميسرة عن رسول الله‌صلى الله عليه وآله[٧٠]. ثم قال: لا شكَّ في أن النبي الأكرم‌صلى الله عليه وآله كان يصلي منذ بداية بعثته، وكان يصلي معه الإمام علي‌عليه السلام وجعفر وزيد بن حارثة وخديجة بنت خويلد[٧١]، ولا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب[٧٢]. وقد رُوي أن جبرئيل أول ما علّم رسول الله الوضوء والصلاة[٧٣]. وعليه يجب أن تكون سورة الحمد أول ما نزل من القرآن بالتزامن مع بداية البعثة. وقال جلال الدين السيوطي: «لم يُحفظ أنه كان في الإسلام صلاةٌ بغير الفاتحة»[٧٤].

لا يرى الشيخ معرفت أيّ تعارض بين هذه الأقوال؛ حيث يذهب إلى إمكان الجمع بينها، حيث قال: إن الآيات الأولى من سورة العلق ـ طبقاً لإجماع المسلمين ـ قد نزلت لغرض بشارة رسول الله‌صلى الله عليه وآله بالنبوّة. وبعد مضيّ فترةٍ نزلت الآيات الأولى من سورة المدّثر، كما ورد في الرواية الثانية لجابر بن عبد الله الأنصاري. وأما سورة الحمد فهي أوّل سورة نزلت كاملة بوصفها قرآناً. وأضاف الشيخ معرفت قائلاً: وبطبيعة الحال إذا أخذنا السور بحسب ترتيب نزولها ستكون سورة الحمد هي السورة الخامسة في ترتيب النزول، كما هو الوارد في رواية جابر بن زيد[٧٥][٧٦].

وعليه فإن الشيخ معرفت يذهب إلى الاعتقاد بأن الآيات الأولى من سورة العلق قد نزلت بشارة للنبي الأكرم‌صلى الله عليه وآله بالنبوة، ولم تنزل بوصفها كتاباً سماوياً. وأما آيات سورة القلم والمزمّل والمدّثر ـ التي نزلت بدورها قبل سورة الحمد أيضاً ـ فلم تنزل بوصفها كتاباً سماوياً. أما سورة الحمد فقد نزلت بوصفها كتاباً سماوياً. كما يذهب سماحته إلى الاعتقاد بأن سورة الحمد قد نزلت بعد ثلاث سنوات من الدعوة السرية، أي في بداية السنة الرابعة من البعثة، وأن الآيات الثلاث التالية ناظرةٌ إلى نزول سورة الحمد في هذه السنة[٧٧]:

- ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١).
- ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ (الدخان: ٣).

ـ ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (البقرة: ١٨٥).

بَيْدَ أن هذا الرأي الذي ذهب إليه الشيخ معرفت يحتوي على العديد من الإشكالات، التي يمكن إجمالها كما يلي:

أولاً: إن الآيات [الخمسة] الأولى من سورة العلق لا تحمل مضموناً محدّداً. ولا نعلم كيف استفاد الشيخ معرفت منها أنها تحمل بشارة للنبي الأكرمﷺ بالنبوة!

وثانياً: ليس هناك دليلٌ واضح على القول بأن نزول سورة الحمد كان بوصفها كتاباً سماوياً، وأن نزول السور السابقة كان لدواعٍ أخرى. فلم يوضِّح سماحته كيفية نزول سورة الحمد بوصفها كتاباً سماوياً، وعدم نزول سائر السور الأخرى بهذا الوصف!

ويبدو أننا إذا أردنا أن نميّز بين سورة الحمد وسائر السور الأخرى فإن ذلك سيكمن في الأسلوب المختلف لسورة الحمد عن سائر السور الأخرى؛ حيث إن سورة الحمد نزلت بصيغة توجيه الخطاب والكلام من الإنسان إلى الله، وأما سائر السور الأخرى فهي بصيغة خطاب من الله إلى الإنسان. وعلى هذا الأساس إذا اعتبرنا القرآن بمعنى إلقاء الوحي من قبل الله على البشر وجب القول: إن سورة الحمد ـ بهذا المعنى الخاص ـ ليس قرآناً، وأما سائر السور الأخرى فهي من القرآن. إن سورة الحمد دعاء قد تمّ تعليمه لرسول الله منذ بداية البعثة، ليقرأه في الصلاة، التي هي بدورها نوع من الدعاء. وأما سائر السور الأخرى فلم تنزل لهذا الغرض، وإنما نزلت بالتدريج بما يتناسب مع الظروف والمقتضيات والجواب عن أسئلة الناس وهدايتهم، وتثبيت قلب النبي الأكرمﷺ. وعليه لن تكون هناك منافاة بين القول بأن سورة الحمد قد نزلت في السابع والعشرين من شهر رجب في السنة الأولى من البعثة، بوصفها دعاء يتعلمه النبي ليقرأه في الصلاة. وقد استمر النبي الأكرم يصلّي، حتّى منعه أبو جهل من أداء الصلاة، فأدّى ذلك إلى نزول سورة العلق بعد ذلك بشهرين تقريباً ـ أي في ليلة القدر من شهر رمضان من تلك السنة ـ، بوصفها أول الوحي القرآني نزولاً على رسول اللهﷺ، وذلك بداعي الهداية وتثبيت قلب رسول الله.

وثالثاً: إن سائر آيات سورة العلق المبدوءة بلفظ «كلا» تحكي عن تبعيتها

للآيات الأولى منها؛ إذ لم يرِدْ في أيّ نص أدبي عربي معروف ـ ممّا يشكل كلاماً مستقلاً أعم من أن يكون شعراً أو نثراً ـ يبدأ بلفظ «كلا». من هنا يجب القول بأن سورة العلق قد نزلت دفعة واحدة، وبذلك لا يمكن أن تكون سورة العلق قد نزلت قبل سورة الحمد؛ وذلك لاشتمالها على صلاة رسول اللهﷺ. ومع الالتفات إلى أنه لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب يجب القول بأن سورة الحمد قد سبقت في نزولها سورة العلق. والملفت أن الشيخ معرفت يذعن بأن النبيّ قد صلى في بداية البعثة، وصلّى معه الإمام عليعليه السلام والسيدة خديجة، وأنه لا صلاة بغير فاتحة الكتاب، ولكنّه في الوقت نفسه يتحدّث عن نزول سورة الحمد بعد ثلاث سنوات من الدعوة السرّية.

ورابعاً: لقد اقترنت بداية الدعوة العلنية من قبل النبي الأكرمﷺ بنزول سورة الحجر المشتملة على قوله تعالى: ﴿**فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ**﴾ (الحجر: ٩٤)، حيث يُطلب منهﷺ الجهر بالدعوة[٧٨]. وطبقاً لروايات ترتيب النزول تحتل سورة الحجر التسلسل الرابع والخمسين. وعليه يكون اللازم من كلام الشيخ الأستاذ معرفت القائل بنزول سورة الحمد في بداية الدعوة العلنية أن هناك ما يقرب من خمسين سورة من السور التي نزلت قبل سورة الحجر قد نزلت في كثافةٍ مذهلة في بداية الدعوة العلنية، وأما سائر السور المكية الأخرى ـ البالغ عددها اثنتين وثلاثين سورة ـ قد نزلت طوال السنوات التسع أو العشر التالية.

وخامساً: لقد استند الأستاذ معرفت إلى رواية ترتيب النزول المأثورة عن الإمام عليّعليه السلام، وقال باعتبارها، في حين إن هذه الرواية تدلّ عى نزول سورة الحمد قبل سورة العلق. وإذا كان المناط على طبق فرضيته من اعتبار الآيات الأولى ملاكاً في تسلسل السور وجب أن تكون سورة العلق هي أوّل السور نزولاً، وليس سورة الحمد.

وسادساً: لقد استند سماحته بشأن نزول سورة الحمد في بداية الدعوة إلى رواية أبي ميسرة، حيث يبدو من ظاهر هذه الرواية أن سورة الحمد قد نزلت على رسول اللهﷺ في مستهلّ دعوته ورسالته. وقد ورد فيها أن النبي عندما كان يختلي لوحده يسمع نداءً، وتستولي عليه الرعدة. والمرة الأخيرة التي ناداه فيها الملك علمه سورة الحمد[٧٩].

وعليه فالصحيحُ هو القول بأن سورة الحمد قد نزلت على رسول الله‌ﷺ في مستهلّ الدعوة، وأن سورة العلق ـ كما ورد في رواية ترتيب النزول المرويّة عن الإمام عليّ‌عليه السلام ـ قد نزلت بعدها.

ـ يتبع ـ

الهوامش

(1) Bowering Chronology and the Quran. Encyclopedia of Quran.

(٢) انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٩٤.

(٣) انظر: روايات ترتيب النزول في كتب من قبيل: ابن العربي، الناسخ والمنسوخ ٢: ٩؛ ابن النديم، الفهرست: ٥١، ٥٧؛ الزهري، تنزيل القرآن؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٣، ٤٣؛ الحسكاني، شواهد التنزيل ٢: ٤١١، وغير ذلك.

(٤) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١٣.

(٥) انظر: المصدر السابق: ١٢١.

(٦) انظر: المصدر نفسه.

(٧) انظر، المصدر السابق ١: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٨) انظر: المصدر السابق ١: ٢٤٢، ٢٤٣.

(٩) انظر: جلال الدين الفارسي، پيامبري وانقلاب: ١٨.

(١٠) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٤٧، ٢٤٨.

(١١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٢٣٥؛ الفارسي، پيامبري وانقلاب: ١٨.

(١٢) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٣٢ فما بعد.

(١٣) انظر: مهدي بازرگان، سير تحول قرآن ١: ١٥.

(١٤) انظر: المصدر السابق: ١١٦ ـ ١٢٧.

(١٥) انظر: بلاشير، در آستانه قرآن: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(16) Weill.

(17) Noldeke.

(18) Schwally.

(19) Rodwell.

(20) Derenbeurg.

(21) Blachere.

(٢٢) انظر: صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن: ١٧٥ ـ ١٧٨؛ راميار، تاريخ قرآن: ٦١٩ ـ ٥٢٤، ٦٦٥ ـ ٦٦٧؛ بلاشير، در آستانه قرآن: ٢٧٣ ـ ٢٨٧؛ محمد خليفة، الاستشراق والقرآن الكريم: ٣٧١ ـ ٣٧٤، ١٠٧ ـ ١١٠؛ نكونام، درآمدي بر تاريخ گذاري قرآن: ١٢ ـ ٢٣.

(23) Historisch - Kritische Einleitung in der Koran, Bielefeld, 1844.

(24) A. T. Weich; Al-Kuran, The Encyclopaedia of Islam, v; Gerhard Bowering, Chronology and the Quran, encyclopaedia of Quran.

بلاشير، در آستانه قرآن: ٢٧٧ ـ ٢٨١.

(25) Geschichtedes Qorans, 1860.

(26) 1861.

(27) 1870 - 7.

(28) A. T. Weich; Al-Kuran, The Encyclopaedia of Islam, v; Gerhard Bowering, Chronology and the Quran, encyclopaedia of Quran.

بلاشير، در آستانه قرآن: ٢٧٧ ـ ٢٨١.

(29) Life of Mahomet, London, 1858 - 61.

(30) The Qoran, Its composition and Teaching, London, 1878.

(31) Hirschfeld.

(32) New Research into Composition and Exegsis of Qoran, London, 1902.

(33) A. T. Weich; Al-Kuran, The Encyclopaedia of Islam, v; Gerhard Bowering, Chronology and the Quran, encyclopaedia of Quran.

بلاشير، در آستانه قرآن: ٢٧٧ ـ ٢٨١.

(34) Grimme.

(35) 1892 - 2.

(36) A. T. Weich; Al-Kuran, The Encyclopaedia of Islam, v; Gerhard Bowering, Chronology and the Quran, encyclopaedia of Quran.

بلاشير، در آستانه قرآن: ٢٧٧ ـ ٢٨١.

(37) Bell.

(38) 1937.

(39) A. T. Weich; Al-Kuran, The Encyclopaedia of Islam, v; Gerhard Bowering, Chronology and the Quran, encyclopaedia of Quran.

بلاشير، در آستانه قرآن: ٢٧٧ ـ ٢٨١.

(٤٠) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٧؛ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن

١: ٢٦٦ ـ ٢٦٨؛ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ١: ٩٦ ـ ١٠٠.

(٤١) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١٠.

(٤٢) انظر: المصدر السابق ١: ١٢٨.

(٤٣) انظر: المصدر السابق ١: ٦٣، ٨٤؛ محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٦٦.

(٤٤) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٥: ٢٤١.

(٤٥) انظر: معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٥٩.

(٤٦) انظر: المصدر السابق ١: ٥٧ ـ ٦٧.

(٤٧) انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٢: ٢٠٤؛ أبو ريحان البيروني، الآثار الباقية: ٩٣ ـ ٩٤.

(٤٨) انظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان ٦: ٣٦٤، ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

(٤٩) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٤٤.

(٥٠) انظر: التوبة: ٣٥ ـ ٣٦.

(٥١) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٤٥؛ محمد باقر المجلسي، بحارالأنوار ٢١: ٣٨٢؛ الطبري، جامع البيان ٦: ٣٦٤؛ السيوطي، الدر المنثور ٣: ٤٢٢.

(٥٢) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١١ ـ ١١٢.

(٥٣) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١٧: ٢٣٩؛ ١٨: ٢٠٤؛ ابن حجر، فتح الباري ٢: ٢٦؛ محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري ٢: ٤١، ٤٤، ٥٥، ٥٧، ١٠٧، ١١٠.

(٥٤) انظر: البلاذري، أنساب الأشراف ١: ١١٤؛ تاريخ الطبري ١: ٥٧٢.

(٥٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٠٤.

(٥٦) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١٨: ١٨٩، ٢٠٤؛ ٩٤: ٣٥، ٣٧، ٥١؛ حسين النوري، مستدرك الوسائل ٦: ٢٨٩؛ ٧: ٥١٨ ـ ٥١٩، ٢٩١؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٧: ٣٢٩؛ ٥: ٢٤٢؛ الحسكاني، شواهد التنزيل ٢: ٥٠٠.

(٥٧) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٠٦.

(٥٨) انظر: المصدر السابق ١: ١٠٥.

(٥٩) المصدر السابق: ١٠٨.

(٦٠) انظر: السهيلي، الروض الأنف ٢: ٤١٥؛ الواحدي، أسباب النزول: ٩؛ ابن جرير الطبري، جامع البيان ١: ١٥٠؛ ١٢: ٦٥١؛ الحويزي، نور الثقلين ١: ١٦٧؛ ٤: ٦٢٤؛ ٥: ٦٢٥؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٧: ٢٥٦، ٢٥٩؛ السيوطي، الدر المنثور ١: ٣٤٣؛ ابن عساكر، ترجمة الإمام عليّ من تاريخ مدينة دمشق ٣: ٤٠٣؛ تفسير العياشي ١: ٨٠؛ المجلسي، بحار الأنوار ٩٤: ٢٥؛ تاريخ الطبري ١: ٥٢٨.

(٦١) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١٦ ـ ١٢٤.

(٦٢) انظر: الفرقان: ٣٢ ـ ٣٤.

(٦٣) انظر: القلم: ٤٨.

(٦٤) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٤.

(٦٥) انظر: المصدر نفسه.

(٦٦) انظر: صحيح مسلم ١: ٩٩، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٥.

(٦٧) انظر: صحيح مسلم ١: ٩٨؛ صحيح البخاري ١: ٤، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٥.

(٦٨) انظر: الزمخشري، الكشاف في تفسير القرآن ٤: ٧٧، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٦.

(٦٩) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٤٠٥، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٦.

(٧٠) انظر: الواحدي، أسباب النـزول: ١١، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٦.

(٧١) انظر: تفسير القمي: ٢٥٣، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٦.

(٧٢) انظر: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ١: ٢٣٨ ـ ٢٣٩؛ صحيح مسلم ٢: ٩، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٦.

(٧٣) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية ١: ٢٦٠ ـ ٢٦١؛ بحار الأنوار ١٨: ١٨٤، ١٩٤، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٦.

(٧٤) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٢، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٦.

(٧٥) انظر: المصدر السابق: ٢٥، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٧.

(٧٦) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٥ ـ ١٢٧.

(٧٧) انظر: المصدر السابق: ١٠٨.

(٧٨) انظر: تاريخ اليعقوبي ٢: ١٩؛ ابن هشام، السيرة النبوية ١: ٢٨٠؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ١: ٤٠؛ بحار الأنوار ١٨: ١٩٣، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١١١.

(٧٩) انظر: الواحدي، أسباب النـزول: ١١، نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٢٦.

العلوم الضروريّة في فهم وتفسير القرآن الكريم

عند الشيخ معرفت

السيد محمد عشائري(*)

ترجمة: حسن علي مطر

المقدّمة

إن أسئلة من قبيل: كم هو عدد العلوم التي يحتاجها المفسر في عملية التفسير؟ وما هي حدود ومساحة كل واحد من هذه العلوم؟ وما هو حجم تبعية علم التفسير لكل واحد من هذه العلوم؟ وما هو التأثير الذي يتركه كل واحد من هذه العلوم في علم التفسير؟ وما هي حدود تأثير تلك العلوم في التفسير؟ وما هو الفرق بين تلك العلوم وبين مصادر التفسير؟ وما هي طريقة التعاطي بين مصادر التفسير وهذه العلوم الضرورية للتفسير؟ وما إلى ذلك، أسئلةٌ هامة وضرورية تنفع المفسر من ناحيتين، وهما:

الأولى: تحصين المفسر من الوقوع في الخطأ في التفسير والتحقيقات التفسيرية.

الثانية: تعليم وتعلُّم علم التفسير والمهارات التفسيرية.

وللأسف الشديد يتم تجاهل الناحية الثانية في وقتٍ تمسّ فيه الحاجة إليها بشدّة، رغم الإقبال الملحوظ والمتزايد على علم التفسير في الحوزة والجامعة!

إن «العلوم الضرورية في التفسير» مسألة يمكن لها أن تجيب عن هذه الأسئلة المتقدِّمة. وعلى الرغم من أن هذه المسألة قد شغلت أذهان أصحاب التفسير، بوصفها

(*) باحثٌ في حوزة قم العلميّة.

جزءاً من العلوم القرآنية منذ القِدَم، إلاّ أنه وللأسف الشديد لم تحْظَ بالتحقيق والتأليف الوافي والمستقل. من هنا نسعى في هذا المقال إلى تقديم دراسة إجمالية بشأن هذه المسألة، مستندين في ذلك إلى مؤلفات الشيخ معرفت. ولا يخفى أن الاستيعاب الكامل لجميع أطراف هذه المسألة ـ مع الأخذ بنظر الاعتبار جميع الأسئلة الواردة في هذا الشأن ـ بحاجةٍ إلى مجال أوسع.

العلوم الضرورية في التفسير

قال وهب بن وهب القرشيّ: حدّثني الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه الباقر، عن أبيه: أنّ أهل البصرة كتبوا الى الحسين بن عليّ يسألونه عن «الصَّمَد» فكتب إليهم: «بسم الله الرحمن الرحيم أمّا بعد، فلا تخوضوا في القرآن، ولا تجادلوا فيه، و لا تتكلّموا فيه بغير علم، فقد سمعت جدّي رسول الله، يقول: مَنْ قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار»[1].

إن العلوم التي تمسّ إليها الحاجة في علم التفسير هي من المباحث التي شغلت أذهان المفسِّرين والمختصين في الشأن القرآني منذ القدم. وبطبيعة الحال، وإلى جانب «العلوم» التي تمس الحاجة إليها في التفسير، يتمّ الحديث أيضاً عن «المصادر» التي تمسّ الحاجة إليها في علم التفسير أيضاً، بحيث تمّ بحث هذين الأمرين في الكتب التي تعنى بالعلوم القرآنية على الدوام[2]. بل حتى المؤلفين والمحققين المعاصرين لا يخلو أمرهم من الاهتمام الشديد بالخلط والاشتباه بين هذين الأمرين[3].

إن المراد من «المصادر التفسيرية» هي الأمور التي تضع المعلومات والمعطيات المتناسبة مع الآية (أو الآيات) من حيث المحتوى في تصرّف المفسّر، وتعمل على توضيح معاني الآيات ومضمون الألفاظ المستعملة فيها. وعليه فإن جميع الأمور التي يحصل المفسّر من خلالها على المعارف الناظرة إلى مفاد الآيات تُعَدّ من مصادر التفسير. أما العلوم التي تمسّ الحاجة إليها فهي العلوم التي يتمكن المفسّر في ضوئها إما من الاستفادة من المصادر بشكلٍ أكبر وأفضل، أو التي تكشف الغموض عن نصّ الآية، وتعمل على استنطاقها.

فعلى سبيل المثال: قد يخطئ المفسر الجاهل بعلم الرجال والدراية والأصول، فيعتمد على رواية ضعيفة السند أو الدلالة، فيكون بذلك مفتقراً إلى الشرائط التي يجب توفرها في المفسر، فيستند إلى تلك الرواية، وعلى أساسها يتصور أن فهمه الخاطئ هو التفسير الصحيح للآية. وبذلك يكون اعتماد المفسر على هذا المصدر الروائي الخاطئ ناشئاً من جهله وعدم علمه بالعلوم التي يحتاج إليها المفسر[٤].

وحيث يتعذر لشخص واحد الاختصاص في جميع العلوم عادة فإن الشيخ معرفت ينصح ـ بدلاً من الاختصاص في جميع العلوم ـ بضرورة العمل الجماعي في مجال التفسير[٥]. بَيْدَ أننا سوف نسعى في هذا المقال ـ بغضّ النظر عن ضرورة أو عدم ضرورة اجتماع جميع هذه العلوم في شخصٍ واحد ـ إلى بيان العلوم التي يحتاجها المفسر في نشاطه التفسيري.

لا نمتلك عن الأستاذ معرفت في بيان وتعداد هذه العلوم كلاماً مركزاً وجامعاً، ولكنه في الوقت نفسه ينقل في بعض المواضع عن الراغب الإصفهاني قوله: لا يمكن تحصيل هذا الأمر إلاّ بعلوم لفظية وعقلية وموهبية:

فالأوّل: معرفة الألفاظ، وهو علم اللغة.

والثاني: مناسبة بعض الألفاظ إلى بعض، وهو علم الاشتقاق.

والثالث: معرفة أحكام ما يعرض الألفاظ من الأبنية والتصاريف والإعراب، وهو النحو.

والرابع: ما يتعلق بذات التنزيل، وهو معرفة القراءات.

والخامس: ما يتعلق بالأسباب التي نزلت عندها الآيات، وشرح الأقاصيص التي تنطوي عليها السور، من ذكر الأنبياء﵈ والقرون الماضية، وهو علم الآثار والأخبار.

والسادس: ذكر السنن المنقولة عن النبي﷌ وعمَّنْ شهد الوحي...، وذلك علم السنن.

والسابع: معرفة الناسخ والمنسوخ، والعموم والخصوص، والإجماع والاختلاف، والمجمّل والمفسّر، والقياسات الشرعية...، وهو علم أصول الفقه.

والثامن: أحكام الدين وآدابه...، وهو علم الفقه والزهد.

والتاسع: معرفة الأدلة العقلية والبراهين الحقيقية...، وهو علم الكلام.

والعاشر: علم الموهبة، وذلك علم يورثه الله مَنْ عمل بما علم[٦].

وأما في التبويب الراهن للعلوم فيتمّ إدراج علم القراءات والنسخ وما إليهما في العلوم القرآنية، ويتم إدراج العموم والخصوص وما إليهما في علم الأصول. كما يمكن اعتبار علم الحديث والتاريخ من علم الآثار والأخبار. بَيْدَ أنه لم يتمّ الحديث هنا عن العلوم البلاغية والعلوم التجريبية والإنسانية الحديثة. وسوف نتحدّث في المستقبل عن إشارات الشيخ الأستاذ معرفت إلى ضرورة هذه العلوم أيضاً. هذا وقد تحدّث سائر العلماء والمختصين في العلوم القرآنية عن هذه العلوم، قليلاً أو كثيراً[٧].

«على الرغم من أن القرآن غنيٌّ عن العلوم الأخرى من حيث المحتوى، وعن حلول الأغيار من حيث الدلالة، إلا أن هذا الاستغناء لا يستلزم أن يتعاطى الفرد مع القرآن الكريم متجاهلاً ما تقوله العلوم والمعارف الأخرى، ويتعامل مع القرآن والكتاب السماوي العظيم كأيّ شخص سطحي آخر؛ إذ هناك فرقٌ بين التحميل والتحمّل. فالصحيح هو أنه لا يحقّ لأحد أن يحمل على الوحي الإلهي شيئاً من معطيات العلوم البشرية، بَيْدَ أن تحصيل العلوم يعمل على توسيع الآفاق الذهنية، ويجعلها مستعدة للتحمل الصحيح والملحوظ لمعارف القرآن»[٨].

وسوف نعمل في هذا المقال على بيان الدور الذي تلعبه هذه العلوم في تفسير الآيات القرآنية. وبطبيعة الحال يجدر بنا قبل الدخول في تفاصيل المباحث أن نبيّن أن مرادنا من التفسير في هذا المقال هو كشف الغموض عن الآيات وبيان المراد منها، وإنْ كنا سنشير من حينٍ لآخر إلى دور هذه العلوم في التأويل أيضاً. وعليه فإن مرادنا من «التفسير» الوارد في عنوان هذا المقال ليس هو التفسير المقابل لـ «التأويل»[٩].

علوم الحديث

ضرورة الحديث في التفسير

يذهب الشيخ معرفت إلى الاعتقاد بأن القرآن الكريم ليس فيه آية إلاّ ولها ظهر وبطن، وأن هذا الظهر والبطن لا يعلمه «إلا الله والراسخون في العلم»، وأن أفضل

طريق لفهم أسرار القرآن الكريم هو اللجوء إلى حرم أهل بيت الوحي والنبوة الأطهار عليهم السلام[١٠].

وقد ذكر الأستاذ معرفت في كتاب «التمهيد» ثلاثة أمثلة من آيات القرآن الكريم، يثبت من خلالها أنه لولا روايات أهل البيت عليهم السلام لما تمكّن المفسرون من كشف الغموض عن آيات القرآن الكريم[١١].

كما قال سماحته، في كتابه «التفسير الأثري الجامع»: «الأصل في التفسير هو النقل المأثور، المنقول إلينا عبر المصادر المعتبرة»[١٢].

وقال سماحته في موضع آخر: «إن المفتاح الرئيس لفهم القرآن ـ بشكل كامل ـ في يد العترة الطاهرة، وليس هناك من سبيل لتفسير القرآن الكريم سوى التزوّد من معينهم الذي لا ينضب، وهم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿**أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ**﴾ (الأنعام: ٩٠)»[١٣].

وقد فصَّل سماحته إجمال هذه المسألة في موضع آخر، قائلاً: «لا شَكَّ في أن القرآن الكريم هو المصدر الأول لتفسير القرآن... كما يُعَدّ رسول الله صلى الله عليه وآله هو المصدر الثاني لتفسير القرآن؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل: ٤٤)»[١٤].

وعليه ربما أمكن اعتبار معرفت مفسراً «روائياً».

الحاجة إلى علوم الحديث في التفسير

بَيْدَ أن النزعة الروائية في التفسير عملية بالغة التعقيد؛ إذ إن روايات الفريقين مشحونة بالوضع والدسّ والاختلاق والإسرائيليات[١٥]، وإن العمل على الروايات التفسيرية ـ التي لا نمتلك لها أسانيد كاملة ـ أكثر تعقيداً من العمل على الأحاديث الفقهية. إن الوضع الذي يحكم الروايات التفسيرية من التعقيد بحيث نجد لشخصٍ مثل: أبي الجارود[١٦] كتاباً في التفسير[١٧]. فإذا أضفنا إلى هذه الأوضاع المعقّدة عملية حرق الأحاديث في عصر الخلفاء، واختلاق الأحاديث على يد الوضّاعين، من أمثال: أبي العوجاء، سوف نجد أنفسنا أمام مشهد ضبابي متشابك، الأمر الذي يجعل من

العمل على الأحاديث والروايات التفسيرية أمراً بالغ الصعوبة والتعقيد. وقد عمد أحد المحققين المعاصرين إلى دراسة روايات كتاب «الجامع الصغير»، للسيوطي، فوجد عدد روايات هذا الكتاب (١٤٥٢٧) رواية، وأن الموضوع والمختلق منها قد بلغ عنده (١٨٠٦) رواية، ما يعني أن الروايات المختلقة تشغل نسبة ١٢.٤٪ من مجموع روايات هذا الكتاب[١٨].

وقد كان الشيخ الأستاذ معرفت مدركاً لهذه الحقيقة المعقّدة، وقد أفرد فصلاً مشبعاً من كتابه القيم «تفسير ومفسران» لدراسة هذه المعضلة[١٩]. كما تناول هذه المشكلة بشكلٍ خاص في كتابه «التفسير الأثري الجامع» أيضاً[٢٠]. بَيْدَ أن هذه المشاكل والمعضلات ـ من ناحيةٍ أخرى ـ هي التي تبرز كفاءة المفسّر ومقدرته في مجال علوم الحديث.

إبداع الأستاذ معرفت في «النقد الذاتي للحديث»

ليس الأستاذ معرفت من أولئك المحققين الذين تزعجهم الأوضاع المضطربة المهيمنة على الروايات. فعلى سبيل المثال: إن روايات أسباب النزول تمثل واحدة من الطرق المعقدة للعبور من هذا الأفق المعقد والمضني.

ومن الحلول التي يقدّمها الشيخ الأستاذ معرفت في هذا المسار المعقّد ـ مضافاً إلى تصحيح أسناد الرواية واستفاضة النقل وتواتره ـ حلٌّ مبتكر[٢١]، وقد أطلق عليه سماحته عنوان «النقد الذاتي للحديث». وقد طبقه ـ على سبيل المثال ـ في نقد الكثير من الأحاديث في ما يزيد على عشر صفحات من كتابه «التفسير الأثري الجامع»[٢٢]. ومما قال في هذا الشأن: «هناك وسيلة أخرى لعلها أدق وأوفق للاعتبار، وأكثر اطراداً مع ضوابط دراسة التاريخ، وهو أن يكون المأثور من شأن النزول مما يرفع الإبهام عن وجه الآية تماماً، ويحلّ مشكلة تفسيرها على الوجه الأتم... بشرط أن لا يكون مخالفاً لضرورة دين، أو متنافراً مع بديهة العقل الرشيد»[٢٣].

وفي الاستناد إلى «ما وافق الكتاب» و«ما خالف الكتاب»[٢٤] يعتبر (الكتاب) كناية عن «محكمات الدين وضرورة العقل»، ويقول في ذلك: «ومن ثمّ فطريقة

التمحيص هي ملاحظة المحتوى في اعتلاء فحواه، وقوّة مؤدّاه، قبل ملاحظة الأسناد، وإن كان للأسناد أيضاً دورها في الاعتبار، ولكنْ في الدرجة الثانية، على خلاف مذاهب بعض المتأخرين في اهتمامهم بالأسانيد محضاً، وترك رعاية المحتوى قوّة واعتلاء»[٢٥].

وقد عمد الشيخ الأستاذ معرفت إلى توظيف أسلوب النقد الذاتي بالنسبة إلى أخبار وروايات أسباب النزول في الكثير من الموارد، كما في قوله تعالى: **﴿وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلاَ تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾** (التوبة: ٨٤). حيث قال: «أخرج البخاري عن عمر بن الخطاب قال: لما توفي عبد الله بن أبي سلول جاء ابنه إلى رسول اللهﷺ، فسأله أن يعطيه قميصه يكفّن فيه أباه، فأعطاه، ثمّ سأله أن يُصلّي عليه، فقام رسول اللهﷺ ليُصلّي عليه، فقال عمر: فأخذت ثوبه، وقلت: تصلّي عليه، وقد نهاك ربّك أن تصلّي عليه؟! فقال رسول اللهﷺ: إنما خيَّرني الله؛ فقال **﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾** (التوبة: ٨٠)، وسأزيد على السبعين... قال: فصلّى عليه رسول اللهﷺ، فأنزل الله: **﴿وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلاَ تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾**.

وقد استفاد الأستاذ معرفت في نقد هذا الحديث من هذه الطريقة التأسيسية المبتكرة، حيث قال: «كيف يظنون بنبي الإسلام جهله ـ والعياذ بالله ـ بأحكام الإسلام، فيحاولون اختلاق منقبة لابن الخطّاب، وإنْ كانت قد تستدعي الحطّ من قداسة رسول اللهﷺ، والمنقصة من كرامته... إن النبيﷺ معصومٌ، وكل أفعاله وأقواله ـ وحتّى تقريره ـ سنّةٌ متَّبعة، ليس لأحد ـ على الإطلاق ـ أن يعارضه، فيأمره أو ينهاه مما يرتبط بأمر الشريعة، وقد قال الله تعالى: **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً﴾** (الأحزاب: ٢١)»[٢٦]. ثم انتقل سماحته بعد ذلك إلى محاولة ابن حجر في تصحيح هذه الرواية، وردّ عليه بأدلة محكمة[٢٧].

الجهود الرجالية للأستاذ في الأحاديث التفسيرية

على الرغم من توظيف الشيخ الأستاذ معرفت لأسلوب النقد الذاتي في الكثير من الموارد الأخرى أيضاً[٢٨]، إلاّ أنه في الوقت نفسه لم يغفل عن نقد هذه الروايات من الناحية السندية والرجالية. فعلى سبيل المثال: عندما يخوض في دراسة أسانيد «تفسير ابن عبّاس» يبرز من خلال بحثه التفصيلي بمثابة الفقيه المتبحِّر، حيث يتناول رجال أسانيد الروايات واحداً واحداً، ويدخل في نقاش مع المختصين في هذا البحث، دون أن يتخلف عنهم في توظيف مصطلحات ومفاهيم علم الرجال. ونجده تحديداً عند بحث وثاقة (الضحّاك بن مزاحم الهلالي الخراساني)، بعد نقل كلمات علماء الرجال، ينقل تواجده في سلسلة أسناد عليّ بن إبراهيم القمي إلى بحثٍ ممتع في كبريات علم الرجال. وفي الوقت ذاته يسعى في الكثير من الموارد المختلفة الأخرى ـ ومن خلال جهوده الرجالية في أسانيد الأخبار والروايات ـ إلى اختيار الأخبار والروايات الصحيحة منها[٢٩].

أدوار الحديث المختلفة في التفسير

لقد أثبت الشيخ الأستاذ معرفت، من خلال دقته التي تثير الإعجاب في مفاد الروايات، أدواراً متنوّعة للأخبار والآثار في علم التفسير، ويمكن بيان هذه الأدوار كما يلي:

١. الدور النموذجي في رسم مناهج التفسير

لقد بيّن أهل البيت عليهم السلام الأسلوب والمنهج المناسب لفهم معاني كلام الله، وكيفية الإحاطة بأسرار ورموز هذه المأدبة السماوية. من هنا فإن التفسير الذي بلغنا عنهم في إطار الروايات يحتوي على صبغة نموذجية، تمّ تقديمها إلى الناس كي يتعلموا منها الأساليب التفسيرية... إن المسائل الدقيقة المذكورة من قبله في تضاعيف الكم الهائل من المسائل التفسيرية تكشف عن عمق رغبته الشديدة في إعداد المفسرين الأكفاء[٣٠].

٢. دور شرح مقاصد الآيات عند وضوح المعاني اللغوية

إن أكثر الروايات التفسيرية المأثورة عن النبي الأكرمﷺ تتحدّث عن المقاصد القرآنية. وفي ما يتعلق بالموارد التي يكون المفهوم اللغوي للمفردات واضحاً، بَيْدَ أن ظاهر الآيات ـ بحسب الوضع اللغوي ـ يفيد معنى ليس هو المراد الواقعي منها، أو يحدث تشكيك في إرادة المعنى الظاهري للفظ؛ بسبب وجود القرائن الحالية والمقالية، الأمر الذي يدفعنا إلى العثور على المراد الواقعي من الآية، ذكر سماحته اثني عشر حديثاً من بين مجموع الأحاديث النبوية التفسيرية في ما يتعلّق بهذا الدور[٣١].

٣. الدور التوفيقي بين أفقنا والأفق الفكري والثقافي لعصر النزول

حيث تنزل آيات القرآن لمناسبة أو حادثة أو واقعة أو مشكلة، فإن المخاطبين بها في عصر النزول؛ حيث يعيشون تلك الوقائع والأحداث التي نزلت الآيات بسببها، يستوعبون الآية بشكلٍ أفضل من سواهم. أما اليوم فحيث البعد عن تلك الأحداث والوقائع يكون هناك غموض لم يَشْكُ منه المخاطبون في عصر النزول.

فعلى سبيل المثال: يذهب جميع الفقهاء إلى القول بوجوب السعي بين الصفا والمروة في الحج، مع أن الآية الكريمة الواردة في هذا الشأن لا تدلّ على أكثر من نفي الإثم عمَّنْ يسعى بينهما، حيث يقول تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾ (البقرة: ١٨٥)، وهي صيغة لا تدل على أكثر من الإباحة. فلماذا يفتي الفقهاء بالوجوب؟

يروى عن الإمام الصادقعليه السلام في هذا الشأن أنه قال: أخذ رسول اللهﷺ من المشركين بعد صلح الحديبية عهداً بإخلاء مكة من الأصنام ثلاثة أيام؛ ليتاح للمسلمين الحجّ خلالها. وبعد أن انتهت مهلة الأيام الثلاثة عمد المشركون إلى إعادة الأصنام إلى أماكنها، ووضعوا صنمي «أساف ونائلة» على الصفا والمروة. وكان الناس في الجاهلية يتوجَّهون إليهما في السعي، فتأثَّم بعض المسلمين من السعي بين هذين الجبلين، مع وجود الصنمين عليهما، فنزلت هذه الآية؛ لتنفي هذا الشعور بالإثم من قبل بعض المسلمين[٣٢].

العلوم القرآنية ـــ

التعريف ـــ

إن التعريف الدقيق لحدود ومساحة «العلوم القرآنية» سؤالٌ لا تسهل الإجابة عنه بدقّة. بَيْدَ أن الأستاذ معرفت قال في هذا الشأن: «إن العلوم القرآنية مصطلح يعنى بالمسائل المرتبطة بمعرفة القرآن وشؤونه المختلفة. وإن الفرق بين العلوم القرآنية والمعارف القرآنية يكمن في أن العلوم القرآنية تتناول القرآن من خارجه، ولا شأن لها بالمحتوى الداخلي للقرآن من الناحية التفسيرية، أما المعارف القرآنية فتعنى بالمسائل الداخلية والمضمونية»[٣٣].

ضرورة العلوم القرآنية في التفسير ـــ

تأتي ضرورة البحث عن العلوم القرآني من حيث إنه ما لم يتمّ التعرف على القرآن بشكل كامل، وما لم يثبت أن القرآن هو كلام الله، لا يكون هناك معنى للبحث عن تناسب محتواه ومضمونه. وللوصول إلى النص الأصلي الذي نزل على رسول اللهﷺ لا بُدَّ من إيضاح ما إذا كانت جميع القراءات (أو بعضها) هي الموصل إلى النصّ الذي يضمن الهداية حتماً؟

ومن الضروري في مجال النسخ تحديد الآية المنسوخة من الناسخة. كما يعتبر أصل وجود أو عدم وجود النسخ من المسائل الهامّة جداً في التفسير.

إن اتجاه الأستاذ معرفت إلى نوعٍ خاص من النسخ ـ على سبيل المثال ـ، وهو الذي يطلق عليه عنوان «النسخ المشروط»، قد ترك تأثيراً خاصاً على فهمه لآيات الإنفاق وآيات الصفح[٣٤]، حيث يذهب سماحته إلى الاعتقاد بأن من واجب المسلمين في ظل بعض الظروف الخاصة تحصين الدولة الإسلامية من الناحية المالية، وإن هذه المسؤولية التي تمّ التعبير عنها في القرآن بـ «الإنفاق في سبيل الله» باقيةٌ ما دام المقتضي (ذات الشرائط الخاصة) باقياً، ولكنْ حيث ارتفعت حاجة الدولة إلى المال، من خلال نزول آيات الخمس والزكاة وما إليهما، تنسخ الوظيفة السابقة أيضاً، وعندما تواجه الأمة الإسلامية أزمةً تستدعي توفير الأموال لرفعها تعود الوظيفة والمسؤولية السابقة إلى

وجوبها[٣٥].

كما أن عدم وجود المتشابهات في القرآن من المسائل المؤثِّرة التي من شأنها أن تحدث تغييراً في الفهم التفسيري للمفسّر؛ وذلك لأن تصوُّر تشابه كل آية يدفع المفسر إلى تقديم تفسير للآية لا يتحمّل الفهم الخاطئ، بل إنه في الأساس يمنع من تلك الأفهام. كما أن افتراض عدم وجود آيةٍ متشابهة في القرآن يريح المفسّر من هذه المسؤولية. وبعبارةٍ أخرى: إن القول بفرضية تشابه جميع آيات القرآن يسدّ الطريق أمام حجّية ظاهر الكتاب، ويحول دون القيام بأي تفسير للآيات الإلهية[٣٦].

وباختصارٍ: إن لكل مسألة من مسائل العلوم القرآنية دوراً مؤثراً في الاستفادة من مضامين القرآن الكريم. وقد أشرنا هنا إلى جانبٍ منها فقط. وإن هذه المسائل قد تكون أحياناً بمثابة المبادئ التصورية؛ وأحياناً بمثابة المبادئ التصديقية، التي يمكن للمفسِّر أن يوظِّفها في عملية التفسير[٣٧].

اللغة

إن من بين العلوم الضرورية في علم التفسير هو علم اللغة العربية. وفي ذلك يقول الحافظ جلال الدين السيوطي: «لا يحلّ لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب»[٣٨].

إن تأثير اللغة في التفسير ليس من الأمور التي نحتاج في إثباتها إلى إطالة الكلام. وإن هذا التأثير ينظر له الشيخ الأستاذ معرفت بأهمية بالغة، وقد عقد له في كتابه القيّم «التمهيد في علوم القرآن» فصلاً مسهباً ومستوعباً، بحث فيه تأثير اللغة في فهم إعجاز القرآن الكريم[٣٩]. وبعد نقله تحقيقاً ممتعاً عن أبي هلال وأبي سليمان البستي في فروق اللغة، أضاف قائلاً: «رأينا من المناسب أن نستدرك على البستي بعض ما فاته، وليس الغرض الاستيعاب...»[٤٠]. ثم بادر بنفسه إلى بيان فروقٍ لغوية أخرى ضمن بحث شيِّق بحث فيه قواعد لغوية أخرى.

ضرورة اللغة العربية للمفسّر بوصفها علماً (لا مصدراً)

إن المصادر اللغوية في الغالب لم تفرّق بين المفاد الاستعمالي والمفاد الجدي

والحقيقي والمجازي والكنائي للألفاظ، بل نرى في بعض الموارد اختلافاً عميقاً في آراء اللغويين، بل قد يكون اجتهادهم في بعض الأحيان دخيلاً في بيان معاني المفردات. يضاف إلى ذلك أننا نرى أحياناً بين الأساليب البيانية والدوافع إلى تدوين الكتب اللغوية اختلافات حاسمة. إن غفلة المفسر في الخلط بين المفهوم والمصداق، وأسباب وكيفيات عدول المتكلم عن المعنى الوضعي إلى المعنى المجازي أو المعنى الكنائي وما إلى ذلك، تُعَدّ من أسباب وقوع المفسر في الأخطاء والمغالطات. من هنا يجب على المفسّر؛ للوصول إلى معاني الألفاظ، أن يتعلّم القواعد والضوابط التي يتوصل علماء اللغة من خلالها إلى اكتشاف معاني المفردات، ودوّنوا في ذلك المؤلّفات. كما يجب عليه أن يتمتع بالكفاءات التي تضمن له عدم الوقوع في الخطأ في فهم معاني الألفاظ.

بعض الأمثلة

لقد قام الأستاذ معرفت ـ للوصول إلى المعنى الدقيق لمفردة «الاستواء»، في قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ (طه: ٥) ـ باللجوء إلى شعر[٤١] الأخطل، وإلى سائر الآيات القرآنية الأخرى؛ ليخرج الآية عن موضع استناد المجسّمة[٤٢].

وقال في موضعٍ آخر، على هامش قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ❖ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة: ٢٢ ـ ٢٣)، في الردّ على أولئك الذين فهموا من الآية إمكان رؤية الله: «النظر إلى كذا لا يختصّ بمعنى تحديق العين إليه، بل يُستعمل بمعنى القصد إليه وكمال التوجّه إليه أيضاً...»[٤٣].

وهكذا نجد الشيخ الأستاذ معرفت يراعي هنا الأساليب اللغوية الدقيقة، من خلال الاستشهاد بأشعار العرب، موضّحاً أن وجود حرف الجر «إلى» قبل كلمة «النظر» يفيد معنى الأمل والانتظار والتوقّع والرجاء وحصول الفرج، وأيّد ذلك بكلام علمين من أعلام التفسير، وهما: «جار الله الزمخشري»؛ و«الفخر الرازي»[٤٤].

ومضافاً إلى هذين المثالين بذل سماحته، في هامش قوله تعالى: ﴿**وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ**﴾ (الشرح: ٢)، جهداً ممنهجاً ليثبت أن «الوزر» يعني «الحمل الثقيل»، وأنه قد استعمل هنا من باب الاستعارة، للدلالة على «ثقل المسؤولية» في تلك الظروف العصيبة

والمتشنّجة، وفي ذلك الجوّ المليء بالعصبية والشقاق[٤٥].

الأدب العربي (علم الصرف)

الحقيقة هي أن القرآن قد نزل باللغة العربية، وعليه لا يمكن لأي مفسر أن يعفي نفسه من فهم ظاهر الآيات الإلهية، ورفع الإبهام والغموض عنها، بحجّة الخوض في الأبحاث التفسيرية المتقدّمة. إن الأبحاث الأخرى وإنْ كانت على جانب كبير من الأهمية، ولكنْ لا بُدَّ من أن نأخذ بجدّية الاهتمام بـ «علم الصرف» و«علم النحو» بوصفهما مقدمة لفهم القرآن الكريم. وإن المحققين الكبار، من أمثال: العلامة الطباطبائي والمحقّق معرفت، من خلال اهتمامهما بهذه المقدّمة في مجال التفسير عمدا إلى إزاحة جميع الأوهام عن أذهان المختصين في التفسير.

نقل ونقد شبهتين في علم الصرف

الشبهة الأولى

إن علم الصرف ـ مثل سائر العلوم الأخرى ـ، بالإضافة إلى قواعده الضرورية والتطبيقية، مفعمٌ بالمباحث التي لا تترتب عليها ثمرة علمية خاصة. بَيْدَ أن عدم وجود ثمرة تطبيقية لبعض مباحث علمٍ لا يعني تخطئة ذلك العلم بالكامل، كما ورد في بعض كتب التفسير من القول: «حيث إن المحرز في علم الأصول أن علم الصرف لا يكون من العلوم الواقعية، بل هو نوع من الذوقيات النفسانية والاستحسانات المحافلية، لا يعتمد عليه في الأصول والفروع، فإن أهل البادية يستعملون، وأهل القرى يفسرون، ويتّخذون المسالك والسبل بالتخيُّلات الباردة»[٤٦].

وفي نقد هذه الدعوى من الضروري الالتفات إلى أمرين، وهما:

أـ لقد ذكر المحقق الخراساني بحثاً مقتضباً في نفي دلالة الأفعال على الزمان[٤٧]. فإذا كان مراد المفسّر من قوله المتقدّم: «إن المحرز في علم الأصول...» هو هذا الذي أفاده صاحب الكفاية فلا بُدَّ من القول بأن هناك في مقابل هذا الكلام كمّاً هائلاً من كلمات الأصوليين الآخرين في تأييد علم الصرف، وحتّى حاجة

الفقهاء وأصحاب الاستنباط إلى هذا العلم[٤٨]، الأمر الذي يمنع من اعتبار هذا العلم مجرد علم وهمي وغير واقعي، ونسبة ذلك إلى جميع الأصوليين.

وأما إذا كان مراده من علم الأصول غير ما ذكره صاحب الكفاية فيجب القول: إننا لم نقف على مبحث في علم الأصول يتناول علم الصرف بالبحث والنقد والتمحيص.

ب ـ من الملفت أن هذا المفسِّر نفسه يرتضي في بعض كتبه الأخرى حتّى حاجة علماء الأصول إلى علم الصرف. وقد بيَّن ذلك إجمالاً في كتابه الأصولي. ومن ذلك: قوله: «مباحث اللغة والنحو والصرف و... التي يحتاج إليها الأصولي في تحرير مباحثه»[٤٩].

الشبهة الثانية

هناك من المحققين المعاصرين[٥٠] مَنْ نسب التشكيك وإنكار «تأثير علم الصرف في علم التفسير» إلى الشيخ محمود الآلوسي والحافظ جلال الدين السيوطي.

أ. نقد نسبة هذا الإنكار إلى الآلوسي

الحقيقة أن الشيخ محمود الآلوسي قد كتب في معرض تعداد العلوم التي يحتاج إليها المفسّر قائلاً: «**الثاني**: معرفة الأحكام التي للكلمة العربية من جهة إفرادها وتركيبها، ويؤخذ ذلك من علم النحو»[٥١].

إن التدقيق في هذه العبارة يُثبت أن مراد الآلوسي من «علم النحو» ليس هو المعنى الاصطلاحي لعلم النحو، وإلاّ لما استعمل التعبير بـ «معرفة الأحكام التي للكلمة العربية من جهة إفرادها وتركيبها...»؛ لأن أحكام الكلمة من جهة إفرادها هي موضوع علم الصرف. ولا يخفى على أهل الفنّ أن هناك معنيان لـ «أبواب علم النحو» بين المحققين في العلوم الأدبية، وإنه في أحد هذين المعنيين تكون أبواب علم النحو شاملة ـ وإنْ على نحو الاستطراد ـ لمسائل علم الصرف أيضاً. فعلى سبيل المثال: إن لابن مالك في ألفيته بحثاً تفصيلياً في مسائل الصرف[٥٢]، وكذلك السيوطي في «البهجة

المرضية في شرح الألفية»[٥٣]، تبعاً لابن مالك، وكذلك في «همع الهوامع»[٥٤]؛ إذ قدم مثل هذا التبويب الواسع لعلم النحو أيضاً.

كما أن تصريح الشيخ الآلوسي بأن «معرفة الأحكام التي للكلمة العربية من جهة إفرادها وتركيبها يؤخذ من علم النحو» يدل بوضوحٍ على أنه أراد من «علم النحو» هو هذا المعنى العام والواسع، الذي يشمل علم الصرف أيضاً.

ثم استطرد الشيخ الآلوسي، قائلاً: «هذا، وعدّ السيوطي مما يحتاج إليه المفسِّر: علم التصريف، وعلم الاشتقاق. وأنا أظن أن المهارة ببعض ما ذكرنا يترتب عليها ما يترتب عليهما من الثمرة»[٥٥].

وهذا هو كلام الآلوسي الذي أدّى إلى سوء الفهم.

إن علم النحو ـ من خلال التعريف الذي يقدِّمه الآلوسي لأبوابه ـ هو العلم الذي قال عنه بأن ثماره تغني المفسر عن علم الصرف. والملفت أن عبارة الآلوسي، بدلاً من اشتمالها على نفي تأثير علم الصرف في التفسير، تنفي حاجة المفسِّر إلى علمٍ مستقلّ عن علم النحو. والملفت على نحوٍ أشدّ أن نسبة عدم تأثير علم الصرف إلى الشيخ الآلوسي إنما تأتي متجاهلةً التطبيق العملي لذات الشيخ الآلوسي، حيث نجد تفسيره مفعماً وزاخراً بالأبحاث الصرفية، مثل: معاني أبواب الثلاثي المزيد[٥٦]، وأوزان الكلمات[٥٧]، وأسماء المشتقّ[٥٨]، والإدغام[٥٩] وما إلى ذلك.

ب ـ نقد نسبة هذا الإنكار إلى السيوطي

قال الحافظ جلال الدين السيوطي، في كتاب «التحبير في علم التفسير»، بشأن علم الصرف: «ولم يذكره بعضهم، وهو الأصوب»[٦٠].

إن التعبير بـ «وهو الأصوب» وإنْ أشعر بأنّ عدم ذكر علم الصرف بين العلوم الضرورية في التفسير هو الأصحّ، بَيْدَ أنه في الوقت نفسه لا يرى ذكره بين هذه العلوم غير صحيح. وعليه فإن مدلول عبارة «التحبير»، قبل أن تنفي ضرورة علم الصرف للمفسِّر، تعكس تردُّد السيوطي في هذا الشأن، وهو التردُّد الذي تحوَّل بعد ذلك ـ في كتاب «الإتقان في علوم القرآن» (الذي ألَّفه بداعي استقصاء وتكميل المسائل التي

كتبها في التحبير) ـ إلى قطعٍ ويقين بموقع ومنزلة علم الصرف بوصفه واحداً من العلوم الضرورية في التفسير[٦١].

ومن جهةٍ أخرى حيث كان السيوطي ـ بشهادة مؤلّفاته وكتبه الأدبية ـ من الذين يرَوْن علم النحو شاملاً لأبواب الصرف أيضاً لا يبعد أن يكون ما قاله في كتاب «التحبير» قد جاء في سياق دعوى مشابهة لدعوى الشيخ الآلوسي.

هذا، وقد ذهب الأستاذ معرفت عند نقله لكلام الراغب إلى استخدام نفس تعبير الآلوسي ـ بل أوضح منه ـ في اعتبار أبواب علم النحو مشتملاً على أحكام الكلمة من جهة إفرادها وتركيبها وتصريفها.

نماذج من تأثير علم الصرف في التفسير

قال الشيخ الأستاذ معرفت في توضيحه لقاعدة: «زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني»: «كل تصريف في الكلمة أو تغيير في حركتها فإنما هو للدلالة على معنى جديد لم يكن في ما قبل. فمثل: «ضرّ» و«أضرّ» لا بُدَّ أن يختلف معناهما، كما هو كذلك؛ **فالأول**: للدلالة على إيقاع الضرر به، سواء قصده أم لم يقصده. **والثاني**: إيقاعه عن عمدٍ وقصد. يقال: ضرّه، وهو بمعنى ضدّ نفعه... كما في «خدع» و«خادع» في قوله تعالى: **﴿يُخَادِعُونَ اللّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾** (البقرة: ٩)، أي يحاولون خداعه تعالى والمؤمنين، لكنهم فاشلون في هذه المحاولة، سوى أنهم يخدعون بالفعل أنفسهم، وينخدعون بتصوُّرهم أنهم خدعوا الله ورسوله»[٦٢].

وفي معرض الحديث عن قوله تعالى: **﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ...﴾** (هود: ٤٤) قال الشيخ الأستاذ معرفت، مستفيداً من قاعدة صرفية: «اختار لفظ «ابلعي»، ولم يقُلْ: «ابتلعي»؛ لأمرين: **أمّا أولاً**: فلأن «ابلعي» أخفّ وزناً، وأسهل على اللسان، من «ابتلعي». **وأما ثانياً**: فلأن في الابتلاع نوعُ اعتمالٍ في الفعل وتصرّف فيه يؤذن بالمشقة[٦٣]، بخلاف قوله: «ابلعي»، فإنه دالٌّ على السهولة، فيكون فيه دلالة على باهر القدرة، حيث أُمرت بالبلع لهذا الكمّ الهائل من الماء، بحيث لا يمكن تصوُّره على أسهل حالة»[٦٤].

الأدب العربي (علم النحو)

لا خلاف في تأثير علم النحو على عملية التفسير بين المفسرين، وعليه لا حاجة بنا إلى إطالة الكلام في هذه الناحية. من هنا سنكتفي بنقل نماذج عن تأثير علم النحو في علم التفسير.

من الناحية النحوية يعتبر «تعلُّق الجار والمجرور بالمعنى الفعلي» من المباحث الدقيقة جداً، والتي تؤثِّر في فهم معنى النصّ. بحيث لم يقتصر الأمر على بحثه من قبل ابن هشام الأنصاري في «مغني اللبيب»، حيث عقد له فصلاً مسهباً[٦٥]، بل نرى في هذا الشأن جهوداً من قبل المتأخِّرين أيضاً، وهي تستحقّ التقدير.

إن من بين المساحات الزاخرة بالمعاني في علم النحو هو هذا البحث المسمّى بـ «تعلُّق الجار والمجرور». وفي هذا الشأن نقف على دقّة جديرة بالثناء من الأستاذ معرفت[٦٦] في الرد على أولئك الذين فهموا من كلمة «العين» في آيات من قبيل: قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَاصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا**﴾ (هود: ٣٧)، و﴿**تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ**﴾ (القمر: ١٤)، العين الباصرة، ودعوى التجسيم؛ إذ قال في هذا الشأن: «إن المراد في الجميع هي الرعاية الخاصة... إن هذا النحو من الاستعمال لا يقصد منه سوى هذا المعنى، حتّى في مَنْ كانت له الجارحة المعهودة؛ وذلك لأن دخول الباء عليها متعلّقة بفعلٍ مذكور يجعلها ظاهرة في معنى الرعاية، أما الجمود على ظاهر اللفظ حينئذٍ فيقتضي وقوع الفعل المذكور في نفس الجارحة، وهو فاسدٌ قطعاً، فليس المراد سوى وقوعه تحت الرعاية الخاصة»[٦٧].

ثم استطرد الشيخ الأستاذ، ليواجه أصحاب هذا الفهم الخاطئ بإشكالٍ آخر؛ إذ يقول: «لو كان المراد نفس الجارحة لم يصحّ الإفراد ولا الجمع في مثل الآيات المذكورة؛ حيث إضافتها إلى شخصٍ واحد. فإذا قلت: إنك تفعل بعيني أو بأعيننا لم يصحّ وأنت ذو عينين إذا كنت قصدت الجارحة الخاصة»[٦٨].

كما حمل الشيخ الأستاذ معرفت «لام» الجرّ في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ**﴾ (الأعراف: ١٧٩) بمهارته الأدبية على «العاقبة»[٦٩]. ومن خلال مقارنة هذه الآية بكلمات مشابهة، من قبيل: قوله تعالى: ﴿**فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ**

لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾ (القصص: ٨)، والكلام المنسوب لأمير المؤمنين﵇: «إِنَّ للهِ مَلَكاً يُنَادِي فِي كُلِّ يَوْمٍ: لِدُوا لِلْمَوْتِ، وَاجْمَعُوا لِلْفَنَاءِ، وَابْنُوا لِلْخَرَابِ»[٧٠]، ينفي العلية عن اللام، وبذلك يُخرج الآية عن محل تمسّك القائلين بالجبر[٧١]. ومضافاً إلى هذه الموارد تتجلى دقة سماحته في جميع المسائل التي يتناولها في مؤلّفاته في كشف رموز وأسرار ظواهر الآيات في ضوء القواعد الصرفية والنحوية[٧٢].

علم البلاغة

إن علم البلاغة مزيجٌ من الفنون الثلاثة، وهي: «المعاني؛ والبيان؛ والبديع». وإن علم المعاني يبحث في الكلام من حيث الفصاحة ومطابقته لمقتضى الحال؛ وعلم البيان يبحث في الاستعارة والمجاز والتشبيه والكناية؛ وعلم البديع يبحث في المحسِّنات اللفظية والمعنوية للكلام[٧٣].

تأتي دراسة علم البلاغة في إطار التعرّف على أسرار وخفايا اللغة العربية لفهم إعجاز القرآن الكريم[٧٤]. لا يمكن إنكار دور علم المعاني في تحليل أجزاء الجملة. كما تجد استعمال التشبيه والكناية والمجاز في جميع الآيات القرآنية. وإن بعض المحسنات اللفظية في علم البديع[٧٥] مؤثّر للغاية في فهم ظاهر الآيات. وفي سياق دراستنا لدور العلوم البلاغية في التفسير سوف نبدأ ببحث دور علمَيْ المعاني والبيان، لننتقل بعد ذلك إلى بحث دور علم البديع.

أ ـ علم البلاغة (المعاني والبيان)

إن لعناصر علم البلاغة تأثيراً ملحوظاً في فهم وتحليل النصوص. بَيْدَ أن للقرآن الكريم في الوقت نفسه خصوصية تجعل استعمال المجاز والكناية فيه جليّاً على نحو أكبر.

وقد قال الشيخ معرفت في توضيح هذه الخصوصية: «قد أكثر القرآن من أنواع الاستعارة، وأجاد في فنونها، وكان لا بُدَّ منه وهو آخذٌ في توسّع المعاني توسّع الآفاق، في حين تضايقت الألفاظ عن الإيفاء بمقاصد القرآن لو قيِّدت بمعانيها الموضوعة لها

محدودة النطاق... جاء القرآن بمعان جديدة على العرب لم تكن تعهدها، وما وضعت ألفاظها إلاّ لمعان قريبة، حسب حاجاتها البسيطة البدائية قصيرة المدى... ومن ثمّ لجأ القرآن في إفادة معانيه والإشادة بمبانيه إلى أحضان الاستعارة والكناية والمجاز، ذوات النطاق الواسع»(٧٦).

كما استفاد سماحته من علم البلاغة في تفسير الآيات القرآنية، مضافاً إلى استفادته منه بالتفصيل في إثبات الإعجاز القرآني أيضاً(٧٧).

نماذج من تأثير علم المعاني والبيان في تفسير القرآن

قال الشيخ الأستاذ معرفت في ملاحظة من ملاحظاته الدقيقة بشأن قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشورى: ١١): «زعموا زيادة الكاف هنا؛ فراراً من المحال العقلي؛ إذ لو كانت باقيةً على أصلها للزم التسليم بثبوت المثل!... ولكن لتوجيه هذا الكلام تأويلٌ آخر أدقّ، وهو أن الآية لا ترمي إلى نفي الشبيه له تعالى فحَسْب؛ إذ كان يكفي لذلك أن يقول: «ليس كالله شيءٌ»، أو «ليس مثله شيء»، بل ترمي من وراء ذلك إلى تأييد النفي بما يصلح دليلاً على الدعوى، والإلفات إلى وجه حجّية هذا الكلام، وطريق برهانه العقلي. ألا ترى أنك إذا أردت أن تنفي نقيصة عن إنسان، فقلت: «فلان لا يكذب، أو لا يبخل»، كان كلامك هذا مجرّد دعوى لا دليل عليها. أما إذا زدت كلمة المثل، وقلت: «مثل فلان لا يكذب، أو لا يبخل» فكأنك أيَّدْتَ كلامك بحجّةٍ وبرهان؛ إذ مَنْ كان على صفاته وشيمه الكريمة لا يكون كذلك؛ لأن وجود هذه الصفات والنعوت ممّا يمنع عن الاستسفال إلى رذائل الأخلاق... فجيء بأحد لفظي التشبيه ركناً في الدعوى، وبالآخر دعامة لها وبرهاناً عليها»(٧٨).

وقال الأستاذ معرفت في قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾ (المائدة: ٦٤): «غلّ اليد وبسطها كنايتان(٧٩) عن الإمساك والإنفاق، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ**﴾ (الإسراء: ٦٩)؛ إذ ليس المقصود شدّ يديه إلى رقبته،

كالكسير، ومدّهما إلى طرفيه أفقياً، كلاعب رياضة. غير أن صاحب الذوق الأشعري لا يرى سوى الجمود على ظاهر التعبير، بعيداً عن ذوق العرب الرقيق»[٨٠].

وقال معرفت في الردّ على فهم المجسمة لقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾ (القصص: ٨٨)، حيث حملوا «الوجه» على العضو الظاهري: «ليس المعنى الباقي بعد فناء كل شيء هو وجهه بمعنى العضو، بل المراد: لا يبقى شيء سوى ذاته المقدَّسة تبارك وتعالى»[٨١]. إن الحصر من مسائل علم المعاني[٨٢]، وقد استدل به الشيخ الأستاذ معرفت في ما نحن فيه؛ للردّ على المجسّمة.

ب ـ علم البلاغة (علم البديع)

إن علم البديع هو علم المحسِّنات اللفظية والمعنوية في الكلام. وإن المحسّنات اللفظية هي المحسّنات التي تتغيّر بتغيّر الألفاظ، من قبيل: الجناس. أما المحسّنات المعنوية فهي التي لا يكون تغيّر الألفاظ فيها ملازماً لتغيّرها وزوالها، من قبيل: التورية والمشاكلة وما إلى ذلك.

اختلاف المفسرين في علم البديع

اختلف المفسرون والمختصون في العلوم القرآنية بشأن «علم البديع» وما إذا كان داخلاً ضمن العلوم التي يحتاجها المفسّر في التفسير أم لا. وإن هناك مَنْ يدرج علم البديع في عداد العلوم التي يحتاجها المفسر، ولكنه في معرض توضيح ذلك يتحدّث كما لو أنه لم يكن جادّاً في اعتبار علم البديع واحداً من تلك العلوم التي يحتاجها المفسّر في عملية التفسير حقيقةً. ومن هؤلاء: الحافظ جلال الدين السيوطي مثلاً؛ إذ يقول: **وسابعاً** [العلوم التي يحتاجها المفسّر]: البديع؛ إذ به تعرف الوجوه الجمالية للكلام[٨٣].

ومن الواضح أن ظاهر بيان السيوطي ناظرٌ إلى تبعية «جمالية» القرآن لعلم البديع، ولا ربط لذلك بـ «تفسير القرآن»، فتفسير القرآن شيء، وجماليته شيءٌ آخر. وربما كان هذا النوع من التعابير هو مكمن اتجاه المتأخِّرين إلى التفكيك بين

«جمالية النص» وبين «تفسير النص»، ونفي ارتباط التفسير بـ «علم البديع»، حتّى قال بعض المحققين المعاصرين: «إن هذا العلم [البديع]؛ حيث يبحث في الوجوه والمزايا التي يضفي استعمالها حسناً وجمالاً على الكلام لا أكثر، ولا دور له في فهم المعاني، لا يعتبر من العلوم التي تمسّ الحاجة لها في علم التفسير»(٨٤).

وهذا هو الاتجاه الثاني في «علم البديع».

كما أن الأستاذ معرفت لا يشير إلى حاجة التفسير إلى علم البديع، لا في تعداد العلوم التي يحتاجها المفسّر، ولا في أيّ موضعٍ آخر. وحتّى في بحث جمالية القرآن وإعجازه الأدبي، عندما يصل إلى المحسنات اللفظية وعلم البديع لا يتحدَّث إلا عن تأثير هذا العلم في جمالية القرآن فقط(٨٥). وعليه يمكن تصنيفه في عداد المنكرين لتأثير علم البديع في التفسير.

نقد الاتّجاه المنكر لتأثير علم البديع في التفسير

الحقيقة أن تعاطي المتأخِّرين مع «علم البديع» لا ينسجم مع الدائرة الواسعة لهذا العلم. كما أن كلام المتقدمين ـ من أمثال: السيوطي ـ لا يدلّ على حصر تأثير علم البديع في الجانب الجمالي من القرآن الكريم فقط. فقد ذكر السيوطي في موضع آخر، بعد إدراجه علم المعاني والبيان والبديع ضمن العلوم التي يحتاجها المفسر إجمالاً: «وهذه العلوم الثلاثة هي علوم البلاغة، وهي من أعظم أركان المفسِّر؛ لأنه لا بُدَّ له من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز، وإنما يدرك بهذه العلوم»(٨٦).

وتفصيل هذا الإجمال هو القول: إن حقيقة الاستعانة بالمحسِّنات المعنوية (دون المحسِّنات اللفظية) في الكلام لا تعني غير سعي المتكلِّم إلى التصرّف في معاني الألفاظ أو ترتيبها أو تناسقها وارتباطها ببعضها، ليخلق بذلك جماليات من سنخ المعاني(٨٧). وبطبيعة الحال فإن التوصل إلى الفهم الدقيق والكامل للمعنى والمراد الجدي للمتكلم إنما يكون إذا بحث قارئ النصّ في جميع التصرّفات التي أحدثها المتكلم في معاني الألفاظ، وأحرز ارتباطها أو عدم ارتباطها بالمراد الجدّي للمتكلم. وعليه لا يمكن الوصول إلى المراد الجدّي للمتكلم في النصوص الأدبية إلا من خلال

التدقيق في المحسِّنات المعنوية. ومن المناسب هنا أن ننقل كلام الزمخشري في معرض الحديث عن الآية ٣٩ من سورة الزمر، إذ يقول: «لا ترى باباً في علم البيان أدقّ ولا أرقّ ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن»[٨٨].

فما هو مراد الزمخشري من قوله: «هذا الباب»؟

عندما أراد السيوطي أن ينقل في كتاب «التحبير في علم التفسير» هذا الكلام من الزمخشري استبدل عبارة «هذا الباب» بـ «التورية»[٨٩]. وإن سياق الزمخشري في «الكشاف» يؤيّد نقل السيوطي. و«التورية» واحدة من المحسِّنات في «علم البديع». وعليه نقول في الختام: إذا كان المفسِّر يهدف إلى إدراك الأفق المفهومي للمتكلم وذهنيته وتفكيره ومراده[٩٠] ـ ومن هنا يذهب أصحاب التفسير إلى اعتبار علم البيان من مقدّمات التفسير ـ فما هو سبب تجاهل المتأخِّرين للشبه الكبير جدّاً بين علم البيان وعلم البديع في دراسة الجهود الذهنية لمتكلّم قبل التكلُّم[٩١]؟! وما هو تفسير إحجامهم عن ذكر علم البديع ـ مثل علم البيان ـ في جملة العلوم الضرورية التي يحتاجها المفسّر في علم التفسير؟!

الأشكال المتنوِّعة لتأثير البديع في التفسير

أ ـ خلق الحافز للتحقيق في معاني الألفاظ

إن التورية والاستخدام من القواعد الهامة في علم البديع، الذي من شأنه أن يكون أداة لفهم المفسر في دراسة وتحليل المصادر اللغوية. إن «التورية» واحدة من المحسِّنات في علم البديع، حيث يستعمل المتكلم لفظاً دالاً على أكثر من معنى، ومع أن المخاطب يفهم منه المعنى القريب عادة، إلا أن المتكلِّم يريد منه المعنى البعيد[٩٢]. فعلى سبيل المثال: في قوله تعالى: ﴿**وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ**﴾ (الرحمن: ٦) لا يمكن للمفسر ـ إذا لم يكن مطّلعاً على إمكان وقوع التورية في الكلام الأدبي ـ أن يجد الدافع الكافي إلى التحقيق في معنى كلمة «النجم» في هذه الآية. إن هذا المفسر سيقنع بإدراكه للمعنى القريب لهذا اللفظ، وعندها سيفهم المعنى الذي لم يكن هو

المراد للمتكلّم، في حين أن المفسّر الضليع في علم البديع سيفهم عبر التحقيق اللغوي في معنى كلمة «النجم»، والاعتماد على القرائن الموجودة في الآية، أن المراد منها هو النبات.

ب ـ صيانة المفسِّر من الوقوع في الخطأ

قال الزركشي بشأن قوله: ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ﴾[٩٣]: «قوله: (لهم فيها دار الخلد) ليس المعنى أن الجنة فيها دار خلد وغير دار خلد، بل كلها دار خلد. فكأنك لما قلت: في الجنة دار الخلد اعتقدت أن الجنة منطوية على دار نعيم ودار أكل وشرب وخلد؛ فجرّدت منها هذا الواحد [ليكون قد بالغ في نفي أيّ نوع آخر من الجنة]»[٩٤].

إن المفسّر غير المطلع على «صناعة التجريد»[٩٥] ـ التي هي من المحسِّنات المعنوية في علم البديع ـ سوف يقع في الخطأ الذي حذَّره منه الزركشي.

ج ـ إدراك الظرائف التفسيرية من ألفاظ القرآن

١ـ إن صناعة «الطباق»[٩٦] في الآية الكريمة: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾ (يس: ٨٠) تساعد المفسّر على فهم مراد المتكلّم بشكل أفضل. فإن المفسر في واقع الأمر يفهم من التضاد بين «الشجر الأخضر» و«النار» أن الآية تريد نفي الاستبعاد عن الأمور الإعجازية التي تصدر عن الله سبحانه وتعالى، وأن على الناس أن لا يستغربوا صدور ذلك عنه. وقد قال العلامة الطباطبائي رحمه الله في معرض تفسيره لهذه الآية: «حصول الحيّ من الميت ليس بأعجب من انقداح النار من الشجرة الخضراء، وهما متضادّان»[٩٧].

٢ـ إن كلمة «النجم» في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (الرحمن: ٦)، التي أخذ في معناها «ما ظهر واعتلى»، تحمل في جانب من مفهومها المركب معنى (الاعتلاء) من جهة، ولفظ «يسجدان» يحمل في جانب من معناه (الهويّ والسقوط) من جهةٍ أخرى، وبذلك تكوّن هاتان المفردتان تضاداً عَذْباً، ويمكن للمفسر من خلال الاعتماد على هذا الطباق أن يتوصّل إلى هذا الفهم الدقيق، ويدرك أن «هذا النبات

الذي تراه العين برؤيتها السطحية آخذاً في الارتفاع والارتقاء» هو في حقيقته يتجلى للعين الثاقبة في حالة «سجود وابتهال وهويّ وتذلل».

من هنا يجب القول في كلمةٍ أخيرة: إن تأثير علم البديع في التفسير جدير بأن يبحث بشكلٍ مستقلّ، ولكن هذا المقدار من التوضيح يبدو كافياً لأهل التفسير في حلّ المعضلات[٩٨]، وأن لا يغفلوا عن تأثير صنعة «المشاكلة»[٩٩] ـ التي هي واحدة من محسِّنات علم البديع ـ في تفسير مثل: قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ (البقرة: ١٥)، وقوله: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾ (الشورى: ٤٠)، وقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾ (البقرة: ١٩٤)، أو عدم تجاهل التأثير العميق لمحسِّنات مثل «الاستخدام»[١٠٠] في فهم الدقائق التفسيرية. وبذلك سيجدون علم البديع ـ ولو في بعض جوانبه ـ مؤثِّراً في علم التفسير إلى حدٍّ كبير.

علم الفقه

إن العلم الثامن الذي يعتبره الأستاذ معرفت ـ نقلاً عن الراغب الأصفهاني ـ من العلوم الضرورية للمفسّر هو علم الفقه[١٠١]. إن علم الفقه هو تفصيل لما يجمله القرآن الكريم أحياناً. وقد كتب الأستاذ معرفت في ذلك قائلاً: «إن في القرآن الكريم من أصول معارف الإسلام وشرائع أحكامه... وقد تصدّى النبيﷺ لتفصيل ما أجمل في القرآن إجمالاً، وبيان ما أبهم منه؛ إما بياناً في أحاديثه الشريفة وسيرته الكريمة؛ أو تفصيلاً جاء في جلّ تشريعاته من فرائض وسنن وأحكام وآداب. كانت سنتهﷺ، قولاً وعملاً وتقريراً، كانت كلُّها بياناً وتفسيراً لمجملات الكتاب العزيز، وتفسيراً لمجملات الكتاب العزيز، وحلّ مبهماته في التشريع والتسنين»[١٠٢].

وبشكلٍ عام يمكن من خلال الاستفادة من الأحكام الشرعية ـ التي هي ثمرة الاستناد إلى الأدلة الفقهية الأربعة ـ؛ بوصفها قرينةً لفهم تلك المجموعة من الآيات التي يتنافى ظهورها الأوّلي مع الأحكام الفقهية القطعية، الوصول إلى المراد الواقعي لله سبحانه وتعالى[١٠٣].

لقد ذكر الشيخ الأستاذ معرفت، على هامش قوله تعالى: ﴿**وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ**

الزُّورِ﴾ (الحجّ: ٣٠)، الكثير من الروايات التي ترى «الغناء» من مصاديق «قول الزور»، ثم استطرد في ذكر روايات أخرى استظهر منها أن مراد الروايات هو «بيان المصداق»، وليس «بيان الاتحاد المفهومي بين قول الزور والغناء»، ثم قال: «كل ذلك دليل على أن الغناء إنما يحرم إذا صدقت عليه العناوين الباطلة، من اللهو المُغْري، واللغو المفسد، وقول الزور. أما إذا لم يكن من ذلك ـ كما إذا كان وسيلةً للتأثير بالمواعظ الحسنة، وزرع الفضيلة والمكرمات في النفوس المستعدة ـ فهذا إلى الحقّ أقرب منه إلى الباطل»[١٠٤].

ثم عمد سماحته إلى إثبات هذا الكلام في الفقه أيضاً؛ إذ يقول: «وفي الأحاديث الصحيحة ما يدلّ على هذا التنويع في الغناء إلى: حرامٍ وحلال، وفساد وصلاح، وسبيل شرّ وسبيل خير»[١٠٥].

وبعد أن ذكر سماحته الروايات الدالة على ما ذهب إليه، أضاف قائلاً: «ولا يخفى أن الحكم الشرعي إذا تعنون ـ في لسان الشريعة ـ بعنوان خاص فإنه يتقيَّد به لا محالة، ولا يكون على إطلاقه؛ ذلك لأن تعليق الحكم على وصف مشعرٌ بعليته، وعليه لا يكون الغناء بوصفه الأوّلي محرَّماً إلا إذا تعنون بهذه العناوين: إذا كان لهوياً، أو عاملاً انحرافياً، أو باعثاً على المعاصي من النفاق والكذب و...»[١٠٦].

كما يُعَدّ القرآن واحداً من مصادر الفقه أيضاً. بَيْدَ أن هناك اختلافاً في مساحة آيات الأحكام. ومن هنا تقتضي الرؤية الخاصة للأستاذ معرفت أن نقدم رؤية شمولية لهذا البحث.

مساحة تأثير القرآن في الفقاهة

هناك في ما يتعلق بمساحة تأثير القرآن في الفقاهة آراء متنوّعة.

وفي تقسيم جوهري تنقسم هذه الآراء إلى قسمين، وهما:

أ ـ **النظرية الشمولية**: وهي الرؤية التي تربط جميع القرآن بجميع الفقه، وترى للفقه مساحة أوسع من مساحة الفقه الراهن.

ب ـ **الرؤية الجزئية**: وهي الرؤية التي تربط مقداراً محدوداً من الآيات بالفقه،

بَيْدَ أن أصحاب هذه الرؤية يختلفون فيما بينهم في تعداد هذه الآيات، وهي تتراوح عندهم بين ٣٠٠ إلى ٢٠٠٠ آية[١٠٧].

تذهب النظرية الشمولية إلى القول: «حيث تكون حقيقة التفقه هي الفهم والإدراك العام والشامل والعميق للشريعة والوحي؛ من أجل معرفة كيفية الحياة، وحيث إن القرآن تبيان لكل شيء، وفيه جوابٌ لجميع الحاجات الحقيقية للبشر، وحيث يشتمل على سعادة الناس المادية والمعنوية، يجب أن تكون مساحة الاجتهاد والفقاهة مستوعبةً لجميع القرآن، واعتبار جميع الأبعاد الاعتقادية والتاريخية والأخلاقية، وحتّى تاريخ الأنبياء والأمم، في هذا الكتاب المقدَّس داخلةً في دائرة الاستنباط والتفكير الفقهي»[١٠٨].

إن من أهم الأدلة التي يطرحها القائلون بهذه الرؤية تمسّك أهل البيت عليهم السلام بآيات القرآن الكريم في الإجابة عن الأسئلة الفقهية. وإن هذا التمسك لم يَعُدْ مجرد منهج، بل هناك مَنْ سعى إلى تعميم تدريس هذا الاتجاه بوصفه منهجاً. وقد ذكر أصحاب هذا الاتجاه الكثير من الأمثلة؛ ليُثبتوا أن أهل البيت عليهم السلام قد تمسكوا في مختلف الظروف بآياتٍ لا يمكن أن نرى فيها ـ برؤيتنا القاصرة والمحدود لآيات القرآن الكريم ـ أيّ دلالة فقهية، ولو على نحو الاحتمال، من قبيل: تمسُّك الإمام الجواد عليه السلام بقوله تعالى ﴿**وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً**﴾ (الجنّ: ١٨) لتحديد مقدار ما يجب أن يقطع من اليد في حدّ السرقة، وغير ذلك من استدلالات الأئمة الأطهار عليهم السلام[١٠٩].

ومضافاً إلى ذلك يرى أن من أهمّ أسباب تحديد مساحة آيات الأحكام الغفلةَ عن البيان اللامركزي للقرآن، والذي يبدو منفصلاً بحَسَب الظاهر[١١٠]، ويذهب إلى الاعتقاد بأن على علم الأصول بَدَلاً من تكرار مباحث مثل: حجّية ظواهر الكتاب أن يبحث في أنواع الدلالات القرآنية وأساليبه البيانية أيضاً.

وعلى الرغم من عدم عثورنا على بيان متمركز ومتصل للشيخ الأستاذ معرفت في مورد الاستدلال على النظرية الشمولية، يمكن من خلال الاستناد إلى كلماته المتفرّقة أن نسند إليه القول بالنظرية الشمولية أيضاً[١١١]؛ لأنه يؤكّد عليها في الكثير

من الموارد على نحوٍ جادّ، ويصرّ على أن مساحة الفقه الحقيقية أوسع بكثير من مساحته الراهنة، ويؤكد على أن مشروع الفقه والإسلام هو الوصول بالإنسان إلى الحياة النموذجية والسعادة القصوى، ويرى ارتباط مجموع القرآن بجميع علم الفقه من هذه الناحية؛ إذ يقول: «إن القرآن الكريم يتضمّن بيان كيفية الحياة الإنسانية والأخلاقية والمعنوية والمعرفة الإلهية، وإنه قد ذكر كل الأمور المرتبطة بهذه الناحية»[١١٢].

وفي المقابل يقف أصحاب نظرية محدودية أحكام الآيات. وهي نظرية قديمة، والقائلون بها يمثِّلون الأكثرية بالقياس إلى أصحاب النظرية السابقة. وقبل أن يكون القائلون بهذه النظرية من أصحاب التفسير وعلوم القرآن يُعتبرون من أصحاب الفقه. وعند عملية الاستنباط تتنزَّل نظرتهم إلى القرآن لتصل إلى مستوى النظرة التشريفية (بدافع التيمُّن والبركة)، ومن خلال تضعيف دلالته يلجأون عادةً إلى الإجماع والأخبار وما إلى ذلك.

نماذج من تأثير القرآن في الفقه من زاوية أصحاب الرؤية الشمولية

قال الشيخ الأستاذ معرفت بشأن الآيتين ١٢ ـ ١٣ من سورة المجادلة: «ذهب المفسرون إلى القول بنسخ هذه الآية، في حين إنها تنطوي على رسالة خالدة لا يمكن لها أن تنسخ. فقد كان المسلمون في الصدر الأول من الإسلام يرغبون في محادثة الرسول والجلوس معه، بَيْدَ أن النبي الأكرم قد أصبح قائداً دينياً وزعيماً سياسياً، وكان يحتاج إلى أكثر أوقاته لتصريف الأمور الهامة في المجتمع، ولم يَعُدْ لديه فائضٌ من الوقت ليقضيه في معاشرة جميع المسلمين، فأنزل الله سبحانه وتعالى هاتين الآيتين لرسم مشهد يُفهم المسلمين بواسطته أن لا يهدروا أوقات النبيّ في سفاسف الأمور، وعليه لا يمكن اعتبار هاتين الآيتين من الناسخ والمنسوخ أصلاً»[١١٣].

قال الله سبحانه وتعالى في وصف المرأة: ﴿**أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ**﴾ (الزخرف: ١٨)، حيث يشير إلى الروح الخاصة والرقيقة واللطيفة للمرأة، وضعفها الذاتي الذي يمنعها من خوض غمار الحياة القاسية. إن هذه نظرية

علمية بشأن المرأة، يؤكّد عليها القرآن الكريم ويُثبتها، ولكننا نستنبط منها على المستوى الفقهي أن المرأة لا تصلح للتصدّي للأمور الصعبة والشاقة، من قبيل: القضاء، حيث تكون الشؤون الإدارية شائكةً، وتحتاج إلى شدّةٍ وصلابة وعزيمة فائقة، الأمر الذي تفتقر إليه المرأة، حيث لا تملك القدرة حتّى للدفاع عن نفسها لدى الخصام»[١١٤].

علم أصول الفقه ـــ

اختلف علماء الأصول في تعريف هذا العلم، بَيْدَ أننا نذكر في ما يلي التعريف الذي يختاره صاحب الكفاية، حيث يقول: «صناعةٌ يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهى إليها في مقام العمل»[١١٥].

يتم تقسيم مباحث علم الأصول في بعض تقسيماته إلى أربعة أقسام[١١٦]، وهي: مباحث الألفاظ، والمقدمات العقلية، ومباحث الحجّة، والأصول العملية[١١٧].

إلاّ أن القسم الرابع من هذه الأقسام (الأصول العملية) لا يلعب دوراً في علم التفسير.

وأما من مباحث الحجّة فيتم توظيف حجية خبر الواحد، وحجية قول اللغوي، والإجماع، والتعادل والتراجيح، في التفسير.

وأما مباحث الألفاظ فهي مؤثّرة بأجمعها في علم التفسير.

وفي الحقيقة فإن علم الأصول هو منهج وأسلوب فهم النصّ، وبذلك فإنه لا يقتصر على علم الفقه فقط، وإنْ كان هدف المؤسِّسين له هو علم الفقه. وعليه يُعَدّ علم الأصول واحداً من الأدوات الهامة في فهم القرآن الكريم، كما صرّح بذلك الأستاذ معرفت في بعض كتاباته أيضاً[١١٨].

يمكن عدّ الأستاذ معرفت ـ بالإضافة إلى جهوده التفسيرية ـ فقيهاً وأصولياً مجدّداً أيضاً. وقد كان تضلُّعه الكبير في علم الأصول كفيلاً في توظيفه لفهم وتحليل الآيات القرآنية إلى حدٍّ كبير. ولذلك نجده يستعمل كفاءته الأصولية حتى في مباحث العلوم القرآنية. وقد عمد، من خلال الردّ على المبنى القديم بشأن «امتناع استعمال اللفظ الواحد وإرادة معنيين مستقلين»[١١٩]، إلى التطرُّق لكلام المتأخرين،

قائلاً: «كان ممَّنْ سلف من الأصوليين مَنْ يرى امتناع استعمال اللفظ وإرادة معنيين امتناعاً عقلياً... ثم جاء الخلف ليجعلوا من هذا الامتناع العقلي أمراً ممكناً في ذاته، وممتنعاً في العادة؛ حيث لم يتعارف ذلك ولم يعهد استعمال لفظة وإرادة معنيين مستقلين في المتعارف العام...، حتى ولو كان ممكناً في ذاته...، الأمر الذي استسهله القرآن وخرج على المتعارف، وجعله جائزاً وواقعاً في استعمالاته. فقد استعمل اللفظة وأراد معناها الظاهري، حَسْب دلالته الأولى، لكنه في نفس الوقت صاغ منه مفهوماً عاماً وشاملاً ثانياً، يشمل موارد أُخَر، ليكون هذا المفهوم العام الثانوي هو الأصل المقصود بالبيان... وكان المفهوم البدائي للآية... هو معناها الظاهر، ويُسمّى بـ (التنزيل). أما المفهوم العام المنتزع من الآية الصالح للانطباق على الموارد المشابهة فهو معناها الباطن، المعبَّر عنه بـ (التأويل)»[١٢٠].

وقال في موضعٍ آخر، بعد اعتباره «تخصيص العمومات» واحداً من أساليب النبي الأكرمﷺ في بيان مفاهيم القرآن الكريم[١٢١]: «لا شَكَّ في أن التخصيص، وكذا التقييد، بيان للمراد الجدّي من العام، وكذا من المطلق. وهذا الذي دلّ عليه العام في ظاهر عمومه، والمطلق في ظاهر إطلاقه، إنما هو المعنى الاستعمالي[١٢٢] المستند إلى الوضع أو دليل الحكمة. والذي يكشف عن الجدّ في المراد هو الخاص الوارد بعد ذلك، وكذا القيد المتأخِّر... ومثال الأول: قوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ**﴾ (البقرة: ٢٢٨). وهذا عامٌّ لمطلق المطلقات، وفي السنة تخصيص هذا الحكم بالمدخول بهنّ، أما غير المدخول بهنّ فلا اعتداد لهنّ»[١٢٣].

وفي ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿**لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلاَ يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلاَ ذِلَّةٌ**﴾ (يونس: ٢٦). بعد بيان أن المراد من كلمة «زيادة» في هذه الآية تعني مضاعفة الحسنات، قال في ردّ مَنْ فسّرها بـ (النظر إلى وجه الله)، مستدلاً لذلك ببعض الروايات: إن دلالة هذه الروايات «مطروحٌ رأساً، للأسباب التالية:

١ـ مخالفتها لظاهر القرآن الكريم.

٢ـ إنها معارضة بروايات مثلها، بل أصحّ منها سنداً، وأصرح دلالة.

٣ـ مباينتها لسائر الآيات التي كانت تصلح تفسيراً لهذه الآية.

٤ـ ضعف أسانيدها طرّاً، بما لا يصلح حجّة إطلاقاً[١٢٤].

هذا وقد أكد بدر الدين الزركشي في كتاب «البرهان في علوم القرآن» على ضرورة تعرّف المفسّر على أصول الفقه، وذكر الكثير من الأمثلة على تأثير علم أصول الفقه في التفسير[١٢٥].

علم التاريخ

هناك فرقٌ واضح بين علم التأريخ وبين المصادر التاريخية؛ فإن علم التأريخ هو العلم المتعلق بتحليل الأحداث والوقائع التاريخية المذكورة في المصادر التاريخية، ومقارنتها ببعضها، وتحديد ما هو الصحيح وما هو المجانب للصواب منها.

وقد ذهب الشيخ الأستاذ معرفت إلى اعتبار علم التأريخ من العلوم الضرورية بالنسبة إلى المفسّر[١٢٦]؛ فإن قسماً كبيراً من آيات القرآن الكريم ناظرٌ إلى المسائل التاريخية، من قبيل: الآيات الناظرة إلى مباحث من قبيل: تاريخ الأنبياء، والأمم السابقة، وأحداث ما قبل الإسلام، والتقاليد والأعراف التي كانت سائدة في عصر الجاهلية، الأعمّ مما أنكره الإسلام أو أقرّه، أو الشرائع التي نسخها الإسلام وما إلى ذلك.

وليس هناك من شكٍّ في تأثير العلم بدقائق الظواهر التاريخية على فهم آيات القرآن على النحو الأفضل والأكمل والأدقّ. وإن العلم بالأصول والقواعد المعتمدة في الوصول إلى هذه الوقائع التاريخية المنقولة في المصادر، والحكم بشأن صحتها وعدم صحّتها، يُعَدّ واحداً من العلوم التي تلعب دوراً مؤثراً في تفسير الآيات[١٢٧].

ومضافاً إلى ذلك لا يمكن أن يخفى الدور الهام لعلم التأريخ في دفع المفسّر نحو فضاء القرائن الحالية والمقالية لعصر النزول. فإن من بين مواطن الغموض التي نعاني منها في ما يتعلق بالتعاطي مع بعض الآيات هو أننا لا نستطيع أن نتساوى مع الذين خاطبهم القرآن في عصر النزول في طريقة نظرهم إلى الآيات القرآنية، وإن علم التأريخ هو من الأمور التي تقرِّبنا من نظرتهم إلى القرآن، وفهمه كما كانوا يفهمونه.

وفي ما يلي نقدّم بعض الأمثلة التوضيحية على ذلك:

قال الشيخ الأستاذ معرفت بشأن قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**﴾ (البقرة: ١١٥)، وهي الآية التي اتخذها المجسِّمة والمشبِّهة ذريعة للاستدلال على معتقدهم: «الآية ردٌّ على اليهود، حيث كانوا يزعمون أن الصلاة يجب أن تكون إلى بيت المقدس، كما كانت قبل تحويل القبلة إلى البيت الحرام، وأخذوا يعيبون على المسلمين هذا التحوّل المفاجئ، ويقولون: إنْ كان الاتجاه إلى بيت المقدس اتجاهاً إلى الله ـ كما كان من ذي قبل ـ فالاتجاه إلى الكعبة اتجاهٌ إلى غيره تعالى، وإنْ كان الاتجاه إليه هو الاتجاه إلى الكعبة فالاتجاه السابق كان إلى غيره تعالى... فجاءت الآية الكريمة ردّاً حاسماً على هذا الاعتراض؛ إذ تقول: إن الله تعالى لا ينحصر في جهةٍ أو مكان...، أي إن الجهات كلها لله، وتحت ملكه، لا يختصّ به مكانٌ دون مكان... فإنْ كان الله أمركم بالاتجاه إلى بيت المقدس لم يكن ذلك لسببٍ غير التشريف والاعتبار، لا لأنه مكانه الخاص»[١٢٨].

وفي ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُوْلِي قُرْبَى...**﴾ (التوبة: ١١٣) أخرج البخاري[١٢٩] ومسلم عن المسيَّب قال: لما حضرت أبا طالب الوفاة دخل عليه النبيّ‘، وعنده أبو جهل وعبد الله بن أبي أميّة، فقال النبيّ‘: أي عمّ، قل: لا إله إلا الله، أحاجّ لك بها عند الله... فقال أبو جهل وعبد الله: يا أبا طالب، أترغب عن ملّة عبد المطلب؟! فقال النبيّ‘: لأستغفرنَّ لك ما لم أُنْهَ عنك... فنزلت هذه الآية!

وعلّق الشيخ الأستاذ معرفت على ذلك قائلاً: «يفند هذه المزعومة، بل المكذوبة المفتعلة، أن أبا طالب× مات قبل الهجرة بثلاث سنين، وكان عضداً قويّاً لرسول الله‘، أما آية براءة فإنها نزلت في السنة التاسعة من الهجرة، أي بعد وفاة أبي طالب باثنتي عشرة سنة... هذا فضلاً عن الدلائل الوفيرة على إسلام أبي طالب ذكرناها في مجالها المناسب»[١٣٠].

علم الكلام

إن علم الكلام ـ الذي يُعبَّر عنه بـ «علم أصل الدين»، أو «علم التوحيد

والصفات» أيضاً ـ علمٌ يُعنى بالعقائد، وإثباتها بالأدلة والبراهين، وكذلك الدفاع عنها من خلال الإجابة عن الشبهات(١٣١).

وقد ذهب الراغب الأصفهاني(١٣٢) وجلال الدين السيوطي(١٣٣) وسائر المختصين في العلوم القرآنية إلى اعتبار «علم الكلام» من العلوم الضرورية في علم التفسير. وقد أكد الأستاذ معرفت على ضرورته للمفسّر أيضاً(١٣٤).

إن القرآن الكريم يشتمل على أدلة مقتضبة ومختصرة في إثبات العقائد الإسلامية، وهي لذلك بحاجة إلى تفصيلٍ وتوضيح. وإن التعرّف الأكمل على الموضوعات والمسائل التي تناولها القرآن باختصار يُمثِّل واحداً من الطرق التي تشكل قرينة لرفع الغموض الذي يكتنف تلك الأدلة القرآنية المختصرة.

يُضاف إلى ذلك أن الاهتمام بالمسائل الكلامية الجديدة يمكن أن يخلق الأرضية المناسبة لفهم الأبعاد المجهولة في الكلام الإلهي. كما أن التعرّف على خصائص وصفات المتكلم يُعَدّ واحداً من القرائن الهامّة في فهم مراد المتكلم، وإن الذي يعنى بهذه الصفات والخصائص بالنسبة إلى فهم القرآن الكريم هو علم الكلام(١٣٥).

وإليك بيان بعض الأمثلة على ذلك: لقد عقد الأستاذ معرفت، في الجزء الثالث من كتابه القيّم «التمهيد في علوم القرآن»، فصلاً مسهباً في بيان الآيات القرآنية الكريمة التي تمّ تفسيرها تفسيراً خاطئاً من قبل بعض الفرق الإسلامية المنحرفة. وقد تمكن سماحته في جميع هذه المسائل ـ من خلال توظيف علم الكلام ومسائله ـ من توجيه إشكالات جوهرية على أولئك الذين وقعوا في أخطاء كلامية قاتلة؛ بسبب جمودهم على ظواهر الألفاظ.

ومن ذلك: ما ذكره في بحث تأويل الآيات القرآنية المتشابهة، في معرض شرح قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾ (آل عمران: ٧)، إذ قال سماحته: «فلولا وجود علماء ربانيين في كل عصر ومصر ينفون عنه تأويل المبطلين لويجيبون عن التأويلات الباطلة التي يقوم بها ﴿**الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ**﴾] لأصبح القرآن معرضاً خصباً للشغب والفساد في الدين.

فيجب بحكم «قاعد اللطف»[١٣٦] وجود علماء عارفين بتأويل المتشابهات على وجهها الصحيح»[١٣٧].

لقد ذكر في الكثير من الآيات القرآنية مسألة «علوّ» أو «فوقية» الله سبحانه وتعالى، وكونه في السماء. وقال الشيخ معرفت في معرض بحثه عن هذه الآيات: «إن هذه الفوقية والعلوّ لا تعني الجهة التي هي إحدى الجهات الستّ التي تحدّد بها الأجسام، من فوق وتحت ويمين ويسار وخلف وأمام؛ إذ بعدما انتفت الجسمية عن ذاته المقدّسة لم يبْقَ مجالٌ لتصوير الجهة له تعالى إطلاقاً»[١٣٨].

وقد عمد الشيخ الأستاذ معرفت في شرح مفهوم «الجبر والاختيار» ـ ضمن بحثٍ مختصر ـ إلى إثبات «الأمر بين الأمرين»، ثم قال: «هذا ما تشهد به ضرورة العقل وبداهة الوجدان، وعليه صحّ التكليف والتشريع وبعث الرسل وإنزال الكتب، والأمر والنهي، والوعد والوعيد... وقد دلّ صريح القرآن في محكم آياته الكريمة على صحّة ما شهدت به العقول، واعترف به العقلاء»[١٣٩].

ثم ذكر سماحته في ختام هذا البحث ما ينيف على الأربعين مثالاً من هذه الآيات الكريمة[١٤٠].

العلوم التجريبية والطبيعية

قال بدر الدين الزركشي: «كل مَنْ كان حظه في العلوم أوفر كان نصيبه من علم القرآن أكثر»[١٤١].

إن المراد من العلوم التجريبية هي العلوم الطبيعية التي تشمل المنظومات المعرفية الناظرة إلى الظواهر الطبيعية ومتغيّراتها[١٤٢].

وإن موضوع كلام الله سبحانه وتعالى في الكثير من آيات القرآن يتعلق بالظواهر الطبيعية في العالم[١٤٣]، حيث عمد الله سبحانه في هذه الآيات ـ وفي إطار هداية الإنسان ـ إلى توضيح وتبيين منظومة سلسلة من الظواهر في عالم الطبيعة، من قبيل: الإنسان، والحيوان، والنباتات، والسماوات، وما إلى ذلك، وعمل على توظيفها في طرح المسائل الاعتقادية، والأخلاقية. وتُعَدّ العلوم التجريبية مؤثّرة للغاية في الفهم

الصحيح والتام لهذه المجموعة من الآيات. ففي تفسير هذه الآيات وفي ضوء توظيف العلوم التجريبية نشهد انكشاف أمور كانت خافية على المفسرين المتقدمين[١٤٤].

وقد ذهب الكثير من المحققين والباحثين في الشأن القرآني إلى اعتبار العلوم التجريبية من العلوم الضرورية التي يحتاجها المفسّر في عملية التفسير[١٤٥].

وعلى الرغم من أن الشيخ معرفت لا يذكر «العلوم التجريبية» ضمن العلوم الضرورية للمفسر، إلاّ أنه يشير في مواضع أخرى إلى ضرورة هذا العلم، إذ يقول: «كلما كان حظّ البشرية من العلم والمعرفة أوفر كان فهمها لحقائق الوجود ومفاهيم الوحي أفضل... وقد أمكن لنا اليوم بالاستعانة من الحقائق والمعطيات العلمية الثابتة أن نحلّ الكثير من المعضلات، ورفع الكثير من موارد الغموض في آيات القرآن الكريم، التي لم يكن باستطاعتنا أن نفهمها حتّى الأمس القريب»[١٤٦].

كما أشار سماحته إلى ضرورة هذا العلم في مواضع أخرى أيضاً[١٤٧].

شرط الاستفادة من العلوم التجريبية في التفسير

إن شرط الاستفادة من هذه العلوم هو أن يتمّ توظيفها بدقّةٍ، وأن يتمّ الاقتصار فيها على المعطيات الثابتة على نحو القطع واليقين. وأن يكون المفاد الإجمالي للآيات واضحاً حتّى قبل الاستعانة بالعلوم التجريبية، وإنما تأتي هذه الاستعانة من أجل فهم المصداق والمراد التفصيلي لهذه الآيات، وبيان ذلك المفاد على نحوٍ معقول، حيث يكون للاطلاع على تلك العلوم دوراً ملحوظاً في هذا الشأن[١٤٨].

وكان الشيخ معرفت يقول في هذه الشأن بكلّ صدقٍ: «نحن لا نستطيع منع العلماء من توظيف المعطيات العلمية ـ التي يتوصّلون إليها، والتي يقطعون بصحتها ـ في فهم آيات القرآن الكريم، بمعنى أن الاستفادة من هذه العلوم بالنسبة إلى أصحابها أمرٌ قهري. وأما الآخرون فإنما يمكنهم الاستفادة من هذه الآراء والنظريات بشرط أن تكون **أوّلاً**: بالغة حدّ الكمال، **وثانياً**: أن يتمّ طرحها في التفسير على نحو الاحتمال، لا أن يتم طرحها على نحو القطع واليقين، والقول بأن هذا هو المعنى الذي تريده الآية بضرسٍ قاطع»[١٤٩].

اختلاف التفاسير بسبب تحوُّل العلوم

على الرغم من أن الاستفادة من العلوم التجريبية تعمل عادةً على تعميق واتضاح فهم المخاطبين في عصر النزول من قبل المفسرين المعاصرين، إلاّ أن ذلك قد يؤدي أحياناً إلى اختلاف فهم المفسرين المعاصرين عن فهم المخاطبين والمفسرين في عصر النزول. بَيْدَ أن السؤال الهامّ الذي يجب الخوض فيه هو: هل يمكن للعلوم التجريبية في عصرنا أن تقدم معنى يبطل المعنى الذي كان سائداً في عصر النزول بشكل كامل، وأن تأتي بمعنى مغاير (أو مضاد) له تماماً؟

فعلى سبيل المثال: قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ**﴾ (الأنعام: ١٢٥): «كأنّما يصَّعَّد في السماء كأنما يزاول أمراً غير ممكن؛ لأن صعود السماء مثلٌ في ما يمتنع ويبعد من الاستطاعة، وتضيق عنه المقدرة»[١٥٠].

إلا أن المفسرين المعاصرين، ومن خلال تركيزهم على المعنى الدقيق للظرفية المستفادة من كلمة «في»، يقدِّمون معنى مغايراً للمعنى الذي فهمه الزمخشري؛ بسبب تركيزه على المعنى المفيد لانتهاء الغاية، فقال أحد هؤلاء المفسِّرين ما معناه: «إن المرء عندما يصعد في السماء يشعر بضيقٍ شديد، وانحباس في صدره؛ إذ كلما قل ضغط الهواء أصبح التنفس في الفضاء أكثر صعوبة. وإن استعمال عبارة «في السماء»، الذي يعني الكون في الطبقات العليا من السماء [وليس الذهاب إلى السماء]، أبلغ في التأكيد على معنى الشدّة»[١٥١].

ومن الواضح أن التفسير الثاني الذي جاء تحت تأثير العلوم الحديثة ينفي التفسير الذي توصّل إليه الزمخشري.

وقد ذكر الشيخ الأستاذ معرفت ثلاثة أمثلة لتغيُّر تفاسير القرآن بما يتناسب ويوازي التحوّل الحاصل في العلوم، ومنها: ما ذكره بشأن قوله تعالى: ﴿**خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ❖ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ**﴾ (الطارق: ٦ ـ ٧)، حيث قال: «لقد ذهب أغلب المفسرين في الماضي والحاضر إلى القول بأن المراد من الترائب هو الأضلاع المتقابلة في صدر المرأة؛ لأن الترائب جمع تريبة، وهي تطلق على العظام المتقابلة في الجسم على

شكل أزواج. وقد ذهب أكثر المفسرين ـ دون التفات إلى الهيكل العظمي لجسم الإنسان، وعدم الاستماع إلى ما يقوله العلم، ولا سيَّما علم التشريح في هذا الشأن ـ إلى الاعتقاد بأن المنيّ يخرج من خلال الأضلاع الموجودة في صدر المرأة... أما اليوم فقد اتضحت هذه الحقيقة للعلماء المسلمين في ظلّ التقدّم العلمي، حيث تخلّص الفقه والتفسير من آفة الجهل التي كنا نعاني منها في الماضي»[١٥٢].

علم الموهبة

لقد أكّد الله سبحانه وتعالى في مواطن متعدِّدة من القرآن الكريم، من قبيل: قوله تعالى:

- ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩).
- ﴿وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَاباً وَخَيْرٌ مَرَدّاً﴾ (مريم: ٧٦).
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (الأنفال: ٢٩).

على القول بأن مرآة وجود الإنسان إذا كانت صافيةً وغير صدئة أمكن لها أن تكون مركزاً تتجلّى فيها الحقائق العلوية والجواهر السماوية.

وقال العلامة الطباطبائي، بعد بيان بحثٍ بديع حول الارتباط بين العلم والعمل الصالح وباطن الإنسان: «إن للناس بحَسَب مراتب قربهم وبعدهم منه تعالى مراتب مختلفة من العمل والعلم، ولازمه أن يكون ما يتلقاه أهل واحدة من المراتب والدرجات غير ما يتلقاه أهل المرتبة والدرجة الأخرى التي فوق هذه أو تحتها، فقد تبين أن للقرآن معاني مختلفة مترتبة. وقد ذكر الله سبحانه أصنافاً من عباده، وخصّ كل صنف بنوع من العلم والمعرفة لا يوجد في الصنف الآخر، كـ «المخلصين»، وخصّ بهم العلم بأوصاف ربّهم حقّ العلم... وخصّ بهم أشياء أخر من المعرفة والعلم، سيجيء بيانها إن شاء الله تعالى؛ وكـ «الموقنين»، وخصّ بهم مشاهدة ملكوت السماوات والأرض»[١٥٣].

وفي الحقيقة إن أفعال الإنسان هي التي تمهّد لطهارة النفس أو تدنيسها، وازدهار وانتعاش الميول المتدنية أو المتعالية للإنسان. وإن وجود هذا النوع من الملكات تؤدّي إلى اكتساب أو زوال نوع من المعرفة، أو تقويتها وضعفها، ودقتها أو عدم دقتها.

وقد استند العلماء في مقام إثبات هذه الحقيقة إلى الروايات الناظرة إلى تأثير سلوك الإنسان في التمهيد للحصول على العلم الجديد، ولا سيَّما الحديث الشريف القائل: «مَنْ عمل بما علم ورَّثه الله علم ما لم يعلم»(١٥٤).

ومضافاً إلى ذلك فقد رُوي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إن الله جَلَّ ذكرُه؛ بسعة رحمته، ورأفته بخلقه، وعلمه بما يحدثه المبدلون من تغيير كلامه، قسّم كلامه ثلاثة أقسام: فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل؛ وقسماً لا يعرفه إلا مَنْ صفا ذهنه، ولطف حسّه، وصح تمييزه، ممَّنْ شرح الله صدره للإسلام؛ وقسماً لا يعرفه إلا الله وأمناؤه والراسخون في العلم»(١٥٥).

وقال الملا محسن الفيض الكاشاني: «مَنْ أخلص الانقياد لله ولرسوله صلى الله عليه وآله ولأهل البيت عليهم السلام، وأخذ علمه منهم، وتتبّع آثارهم، واطّلع على جملة من أسرارهم، بحيث حصل له الرسوخ في العلم، والطمأنينة في المعرفة، وانفتح عينا قلبه، وهجم به العلم على حقائق الأمور، وباشر روح اليقين، واستلان ما استوعره المترفون، وأنس بما استوحش منه الجاهلون، وصحب الدنيا ببدن روحه معلقة بالمحلّ الأعلى، فله أن يستفيد من القرآن بعض غرائبه، ويستنبط منه نبذاً من عجائبه، ليس ذلك من كرم الله تعالى بغريبٍ، ولا من جوده بعجيبٍ»(١٥٦).

ومن الجدير بالذكر أنه لا ينبغي الخلط بين علم الموهبة وبين سرعة انتقال الذهن أو نشاطه أو دقّته البالغة. وفي الوقت نفسه ينبغي عدم اعتبار كلام بعض مَنْ يدّعي الباطن، والجماعات المنحرفة الذين يتمسَّكون بالقرآن لإثبات مدَّعياتهم، ويستندون إلى الذوقيات دون توظيف للمستندات العلمية، و«علم الموهبة» شيئاً واحداً(١٥٧).

يذهب الشيخ الأستاذ معرفت إلى القول: «إن من بين الأمور النشاز التي نلاحظها في تفاسير أهل العرفان عدم تقيُّدهم بالقواعد الأدبية واللغوية، وإنما يقصرون النظر

على ذوقياتهم الذهنية، حتّى إذا خالفت القواعد الأدبية واللغوية... وهذا هو الذي أدى إلى اختلافهم في التفسير؛ لأن الملاك عندهم هو مجرّد الخواطر الذهنية، وليس فهم مضمون الكلام»[١٥٨].

وعلى هذا الأساس إذا خرج علم الموهبة عن حدود قواعد التحاور العقلائي، وأضحى من سنخ شهود أهل المعرفة، فلا يُقبل إلاّ من المعصومينﷺ، وأما بالنسبة إلى سائر المفسرين فلا يكون حجّة على غيرهم، وإنما يحتفظون بحجّيته على أنفسهم إنْ حصل لهم يقينٌ بذلك[١٥٩].

عندما يبلغ الشيخ معرفت ـ في معرض بيانه للعلوم الضرورية للمفسّر ـ إلى «علم الموهبة» يفتح له بحثاً مسهباً، ويعتبره واحداً من العلوم الضرورية والهامة جدّاً بالنسبة إلى المفسّر. ومن الموارد المعبِّرة في هذا الشأن توسُّل سماحته بأمير المؤمنين؈ في ردّ شبهات آية التأويل و«الراسخون في العلم». فقد ذكر سماحته في المؤتمر الذي أقيم لتكريمه: «عندما كنتُ مشغولاً بتأليف الجزء الثالث من كتاب (التمهيد) في النجف واجهت في بحث التأويل شبهةً للفخر الرازي تحول دون اعتبار «الواو» عاطفةً... ومهما حاولت حلَّها لم أجِدْ سبيلاً إلى ذلك، واستمرّ ذلك أسبوعاً كاملاً، تواصلت خلالها مع جميع العلماء والمحققين الكبار، وطرحت عليهم هذه المشكلة، دون الحصول على نتيجة تذكر...، حتى ذهبتُ في نهاية المطاف إلى مرقد الإمام عليّ؈، فوضعت رأسي على الضريح، وأخذت أناجيه قائلاً: لو جهل الجميع جواب هذه الشبهة فأنا على يقينٍ من أن علمها عندك، وإن الجهد الذي أقوم به إنما هو لإحياء ذكرك في القرآن الكريم؛ لأني شعرتُ بأن حقك قد هُضم، وقد أردتُ أن أعيد الأمور إلى نصابها، فهل من العدل أن تتركني وحدي في مواجهة هذه المشكلة؟! ثم خرجت من الحرم الشريف، وتوجهت إلى البيت، وما أن جلست خلف المنضدة، ونظرت إلى الشبهة، حتّى وجدتُها أوهن من أن تستحق كلّ هذا التفكير الذي استغرق من وقتي أسبوعاً كاملاً»[١٦٠].

الهوامش

(١) الصدوق، كتاب التوحيد: ٩٠ ـ ٩١.

(٢) انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٥٦ (فصلٌ في أمهات مصادر التفسير)، ٢: ١٥٣ (فصلٌ آخر في حاجة المفسّر إلى الفهم والتبحر في العلوم).

(٣) انظر: محمود رجبي، روش شناسي تفسير قرآن: ٢٦٢.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٥) انظر: فصلية (پژوهشهاي قرآني)، العدد ٩ ـ ١٠.

(٦) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٥٠ ـ ٥١، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، ط٤، مشهد المقدسة، ١٤٢٩هـ.

(٧) انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، النوع الثامن والسبعون؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، النوع الحادي والأربعون؛ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن؛ الراغب الإصفهاني، مقدمة التفسير.

(٨) انظر: جوادي الآملي، تفسير موضوعي قرآن ١: ٧٤، نقلاً عن: روش شناسي تفسير قرآن: ٣٢٤.

(٩) لقد عمد الأستاذ معرفت إلى بيان معنى التأويل والتفسير في كتابه التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢١ ـ ٢٢.

(١٠) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد إلى علوم القرآن ١: ٢٦٤.

(١١) انظر: المصدر نفسه.

(١٢) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٥.

(١٣) انظر: محمد هادي معرفت، تفسير ومفسران ١: ٥٢٦. كما ذكر سماحته عشرة أمثلة من آيات القرآن ضمن ثمانين صفحة من نهاية الجزء الأول من كتابه (تفسير ومفسران)، وبيّن فيها الدور الهام لروايات أهل البيت عليهم السلام في تفسير هذه الآيات.

(١٤) انظر: معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ١٢١.

(١٥) إن مصطلح الإسرائيليات وإنْ كان يبدو من لفظه مجموع القصص ذات المصدر اليهودي، بَيْدَ أن له في عُرْف المفسرين والمحدثين معنى ومفهوماً أوسع؛ إذ يشمل جميع الأساطير القديمة التي تسللت عبر الأسلاف إلى التفسير والحديث، أعمّ من أن تكون ذات منشأ يهودي أو مسيحي أو غير ذلك... (انظر: معرفت، تفسير ومفسران ٢: ٧١؛ وانظر في مورد الإسرائيليات أيضاً: محمد علي إيازي، المفسرون حياتهم ومنهجهم ١: ٩٧).

(١٦) لقد عمد الأستاذ معرفت إلى التعريف بـ (أبي الجارود) في كتابه (التفسير والمفسرون ١: ٢٩٧)، قائلاً: كان من خواص الإمام الباقر، ثم الإمام الصادق عليهما السلام. ولمّا نهض زيد ضدّ آل مروان انضمّ إلى أتباعه، وأسّس الفرقة السرحوبية ـ المنشعبة من الزيدية ـ، وترك مصاحبة الإمام، وجاهر بمقابلته، فكان موضع نفرة الإمام عليه السلام. وقد ضعّفه الفريقان؛ بسبب موقفه المتأرجح وغير الثابت على الطريق المستقيم.

(١٧) انظر: تنقيح المقال ١: ٤٦٠.

(١٨) انظر: نقش دانش رجال در تفسير وعلوم قرآن: ٢٠٧.

(١٩) انظر: معرفت، تفسير ومفسران ٢: ٢٢ ـ ١٣٦.

(٢٠) انظر: معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ١٣٠ ـ ١٧٦.

(٢١) انظر: المصدر السابق ١: ٢٤٧.

(٢٢) انظر: المصدر السابق ١: ٢٣٤ ـ ٢٤٧.

(٢٣) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٤٥.

(٢٤) في الكافي: (ما وافق كتاب الله فهو حقٌّ، وما خالفه فهو الباطل). الكليني، الكافي ١: ٦٩، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب.

(٢٥) معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٢١٩.

(٢٦) معرفت، التمهيد إلى علوم القرآن ١: ٥٠ ـ ٥١.

(٢٧) انظر: المصدر السابق: ٥١.

(٢٨) انظر على سبيل المثال: المصدر السابق ٣: ٤٤١ ـ ٤٤٢، في معرض الحديث عن الآيتين ٣٧ ـ ٣٨ من سورة الأحزاب.

(٢٩) انظر: المصدر السابق ٣: ١٣٠ ـ ١٣٧.

(٣٠) انظر: معرفت، تفسير ومفسران ١: ٤٤٦ ـ ٤٤٧.

(٣١) انظر: المصدر السابق: ١٧٦ ـ ١٨٦.

(٣٢) محاضرةٌ ألقاها الشيخ الأستاذ معرفت في مؤتمر علمي في موضوع معرفة المنهج التفسيري للنبي الأكرمﷺ، مجلة طلوع، السنة الخامسة، العدد ٢٠: ١٧٧ ـ ١٨٨.

(٣٣) انظر: محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٧.

(٣٤) انظر: المصدر السابق: ٢٦٥ ـ ٢٦٧.

(٣٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٩٦.

(٣٦) انظر: المصدر السابق ٣: ١٥.

(٣٧) انظر: معرفت، علوم قرآني: ٨.

(٣٨) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٤: ٢١٣.

(٣٩) حيث استغرق هذا البحث ما يقرب من ثلاثين صفحة (٢٥ ـ ٥٣)، انظر: التمهيد في علوم القرآن، ج٥.

(٤٠) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٥: ٣٣.

(٤١) حيث يعتبر الشعر الجاهلي وآيات القرآن الكريم من أهمّ المصادر اللغوية للمفسّر.

(٤٢) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٢٦.

(٤٣) المصدر السابق ٣: ٩٧.

(٤٤) انظر: المصدر نفسه.

(٤٥) انظر: المصدر السابق ٣: ٤٥٩.

(٤٦) مصطفى الخميني، تفسير القرآن الكريم ١: ٧١.
(٤٧) انظر: محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٤٠ ـ ٤١.
(٤٨) انظر على سبيل المثال: مفاتيح الأصول: ٥٧١.
(٤٩) مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ١: ٣٧.
(٥٠) انظر: محمود رجبي، روش شناسي تفسير قرآن: ٣٤٠.
(٥١) محمود الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١: ٦. نقلاً عن: محمود رجبي، روش شناسي تفسير قرآن: ٣٤٠.
(٥٢) انظر: السيوطي، البهجة المرضية، باب التصريف.
(٥٣) انظر: المصدر نفسه.
(٥٤) انظر: همع الهوامع ٣: ٤٠٧ ـ ٤٨٧.
(٥٥) الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١: ٦ ـ ٧.
(٥٦) من قبيل ما في: ٧: ١٠٦، الرعد: ١١؛ ٧: ١٧٥، إبراهيم: ٣؛ ٨: ٧٨ ـ ٧٩، الإسراء: ٤١؛ ٦: ٤٢٣، يوسف: ٣٢.
(٥٧) من قبيل ما في: ١٤: ١٢٠، الرحمن: ٦٣؛ ٤: ١٨٤، الأنعام: ٧٤.
(٥٨) من قبيل ما في: ٢: ٣٥٥، آل عمران: ١٨٢، إبراهيم: ٣٧، الأنبياء: ٣٠.
(٥٩) من قبيل ما في: ٧: ١٠٦، الرعد: ١١.
(٦٠) جلال الدين السيوطي، التحبير في علم التفسير: ٥٤١.
(٦١) انظر: معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٥٦.
(٦٢) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٥: ٤٤.
(٦٣) انظر: الرضي، شرح الشافية: ١١٠.
(٦٤) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٥: ٨٩.
(٦٥) انظر: ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ٢: ٤٣٣ ـ ٤٥٠.
(٦٦) قال سماحته ذات يومٍ، في لحظة انبهار تلاميذه بدقّته الأدبية: إنه عضو في أحد المعاهد الثقافية والأدبية في العالم العربي.
(٦٧) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ١٤٨ ـ ١٤٩.
(٦٨) المصدر السابق: ١٤٩. ولكنْ يمكن للمجسِّم أن يردّ على هذا الكلام بأن الله جسم، لا كسائر الأجسام، فقد يكون له عين جارحة واحدة، أو أكثر من عينين، استناداً إلى هذه الآيات. فلا يكون الإشكال الأخير من قبل سماحته وارداً. (المعرِّب).
(٦٩) انظر: النحو الوافي ٢: ٤٤٢، المعنى الثالث عشر لـ (اللام).
(٧٠) نهج البلاغة، قصار الكلم، الحكمة رقم ١٣٢.
(٧١) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ١٩٤.
(٧٢) انظر مثلاً: المصدر السابق ٣: ٤١، ٤٣، ٤٤.
(٧٣) انظر: المصدر السابق ٥: ٨٣، ٩٤ ـ ٩٥.

(٧٤) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح مختصر المعاني: ١٠.

(٧٥) من قبيل: المشاكلة، والإيهام، وإيهام التناسب، والالتفات، والاستخدام، وما إلى ذلك.

(٧٦) معرفت، التفسير المفسرون في ثوبه القشيب ١: ٩٧ ـ ٩٨.

(٧٧) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن، ج٥.

(٧٨) المصدر السابق ٥: ٥٦ ـ ٥٧.

(٧٩) ويؤيِّد ذلك قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا**﴾ (آل عمران: ١٨١).

(٨٠) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ١٤٩.

(٨١) المصدر السابق ٣: ١٤٦.

(٨٢) انظر: التفتازاني، شرح مختصر المعاني، باب القصر: ١١٥.

(٨٣) انظر: التحبير: ٥٢. وانظر أيضاً: الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١: ٦ ـ ٧.

(٨٤) محمود رجبي، روش شناسي تفسير قرآن: ٣٣٥ ـ ٣٤٨.

(٨٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٥: ٥٩٣ ـ ٦٠٤.

(٨٦) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٤: ٢١٤.

(٨٧) كما يحصل ذلك بالنسبة إلى المحسِّنات اللفظية، حيث يتصرّف المتكلم في الشؤون المختلفة ليخلق بذلك أنواع من الجمالية اللفظية.

(٨٨) محمد بن محمد الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل ٤: ١٤٣.

(٨٩) انظر: السيوطي، التحبير في علم التفسير: ٤٩٠.

(٩٠) انظر: مجلة معرفت الفصلية، العدد ٢٤، أحمد واعظي.

(٩١) إن المحسنات المعنوية وعلم البيان يسعيان كلاهما إلى دراسة الحركات والنشاط الذهني للمتكلم قبل التكلم.

(٩٢) انظر: أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة: ٢١٠.

(٩٣) إذا كان مراد الزركشي من هذه العبارة، هي تلك الواردة في قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللهِ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ جَزَاءً بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ**﴾ (فصِّلت: ٢٨) فهي إنما تتحدّث عن أهل النار، دون أصحاب الجنة؛ وإذا كان يريد بها آيةً أخرى تتحدّث عن أصحاب الجنة مشتملة على هذه العبارة فهو ما لم نعثر عليه في القرآن الكريم.

(٩٤) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٣: ٤٤٨.

(٩٥) انظر: الهاشمي، جواهر البلاغة: ٣٢١.

(٩٦) انظر: المصدر السابق: ٣٢١.

(٩٧) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ١١٢.

(٩٨) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٨٠.

(٩٩) انظر: الهاشمي، جواهر البلاغة: ٣٢٢.

(١٠٠) انظر: المصدر السابق: ٣١١.
(١٠١) انظر: معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٥٧.
(١٠٢) المصدر السابق ١: ١٥٧ ـ ١٥٨.
(١٠٣) انظر: محمود رجبي، روش شناسي تفسير قرآن: ٣٦٥.
(١٠٤) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٥: ١٨٣.
(١٠٥) المصدر نفسه.
(١٠٦) المصدر السابق ٥: ١٨٤. ومن الواضح أن هذا الرأي الفقهي الذي ذهب إليه الأستاذ معرفت يخالف الرأي المشهور، ولم ينسب مثل هذا الرأي إلى الملا محسن، المعروف بـ (الفيض الكاشاني). وقد ذكر سماحته رأي الفيض في سياق بحثه أيضاً.
(١٠٧) انظر: مجلة بينات الفصلية، العدد ٤، السنة الحادية عشرة، (عددٌ خاصٌ بتكريم معرفت).
(١٠٨) محمد مهدي مسعودي، مقال بعنوان (گستره مباحث فقهي قرآن)، مجلة پژوهشهاي قرآني، العدد ٩.
(١٠٩) انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٥٣.
(١١٠) انظر: دانش نامه قرآن وقرآن پژوهي: ١٠.
(١١١) انظر: مجلة بينات، العدد ٤، السنة الحادية عشرة.
(١١٢) انظر: مجلة پژوهشهاي قرآني، العددان ١١ ـ ١٢: ٣١١.
(١١٣) انظر: مجلة بينات، العدد ٤، السنة الحادية عشرة.
(١١٤) انظر: معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.
(١١٥) محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ١٩.
(١١٦) إن هذا التقسيم الرباعي لمباحث علم الأصول هو من ابتكارات الشيخ الأصفهاني وتلميذه صاحب القلم المبدع الشيخ المظفَّر.
(١١٧) انظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ٢٢.
(١١٨) انظر: مجلة بينات الفصلية، العدد الخاصّ بتغطية المعرض الثالث للقرآن الكريم، مقال: (شناخت زبان قرآن).
(١١٩) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي محاضرات في أصول الفقه ١: ٥١.
(١٢٠) معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٩٨ ـ ٩٩.
(١٢١) يعتبر تخصيص وتقييد الكتاب بالسنة القطعية (من قبيل: الخبر المتواتر) من المسلَّمات، أما خبر الواحد فوقع الاختلاف فيه؛ وقد ذهب مشهور فقهاء أهل السنة إلى عدم تخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد؛ وفي المقابل ذهب مشهور الإمامية إلى جواز تخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد. (انظر: المحقق الداماد، أصول الفقه (الكتاب الثاني): ٨٥ ـ ٨٧).
(١٢٢) انظر: المظفر، أصول الفقه ١: ١٥٦ ـ ١٥٨.
(١٢٣) معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ١٧١.
(١٢٤) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ١٠٣.

(١٢٥) انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٦.

(١٢٦) انظر: معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٥٥ ـ ٥٩.

(١٢٧) انظر: محمود رجبي، روش شناسي تفسير قرآن: ٣٧٠.

(١٢٨) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ١٤٧.

(١٢٩) انظر: صحيح البخاري ٢: ٧٨.

(١٣٠) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٤٩.

(١٣١) انظر: شرح المواقف ١: ٣٤.

(١٣٢) انظر: مقدمة تفسير الراغب الأصفهاني: ٩٧.

(١٣٣) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٤: ٢١٥.

(١٣٤) انظر: معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٥٧.

(١٣٥) انظر: محمود رجبي، روش شناسي تفسير قرآن: ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(١٣٦) إن أشهر تعريف لقاعدة اللطف هو التعريف القائل: «إن اللطف عبارةٌ عمّا يقرّب المكلَّف إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية». انظر: جعفر السبحاني، تلخيص محاضرات في الإلهيات: ٢٥٨.

(١٣٧) معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ٣٦.

(١٣٨) المصدر السابق ٣: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(١٣٩) المصدر السابق ٣: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(١٤٠) انظر: المصدر السابق: ١٦٣ ـ ١٦٧.

(١٤١) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٢٥.

(١٤٢) انظر: محمود رجبي، روش شناسي تفسير قرآن: ٣٦٧.

(١٤٣) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٦ ـ ٧، ١٣.

(١٤٤) انظر: المصدر السابق: ٣٦٨.

(١٤٥) وقد عدّ الأستاذ معرفت من بين هؤلاء المحققين: بدر الدين الزركشي، والشرقاوي، والشهيد الصدر. (انظر: معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٤٥٧ ـ ٤٥٨).

(١٤٦) انظر: معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٢٤٩.

(١٤٧) ومن بينها: التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٤٠٨.

(١٤٨) انظر: محمود رجبي، روش شناسي تفسير قرآن: ٣٦٩.

(١٤٩) انظر: مجلة بينات الفصلية، العدد ٤، السنة الحادية عشرة، (عددٌ خاصّ بتكريم معرفت).

(١٥٠) محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢: ٦٤.

(١٥١) انظر: تقريب القرآن إلى الأذهان ٢: ١٢٧.

(١٥٢) انظر: معرفت، تفسير ومفسران ٢: ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(١٥٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٦٦.

(١٥٤) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٤٠: ١٢٨.

(١٥٥) المصدر السابق ٨٩: ٤٥.
(١٥٦) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٣٦.
(١٥٧) انظر: محمود رجبي، روش شناسي تفسير قرآن: ٢٧٦.
(١٥٨) معرفت، تفسير ومفسران ٢: ٢٧٨.
(١٥٩) انظر: محمود رجبي، روش شناسي تفسير قرآن: ٢٧٦.
(١٦٠) كلمة الشيخ الأستاذ معرفت في المؤتمر الذي أقيم تكريماً له.

نقد ودراسة الإسرائيليّات

من وجهة نظر الشيخ معرفت

د. محمد تقي دياري بيدگلي[*]
ترجمة: وسيم حيدر

مفهوم الإسرائيليّات

إن الإسرائيليات، جمع «الإسرائيلية»، بمعنى القصص أو الأساطير ذات المنشأ الإسرائيلي. وإن كلمة «الإسرائيلي» منسوبة إلى «إسرائيل»، وهو من ألقاب نبي الله يعقوب عليه السلام، الجدّ الأعلى لليهود[1]. وإسرائيل كلمة مركبة من جزءين، وهما: «إسر» بمعنى «النصر»؛ و«ئيل» بمعنى «القدرة التامّة». وإنما أطلق هذا اللقب على يعقوب لما ورد في المزاعم اليهودية من أن يعقوب قد انتصر في صراعه مع الله[2]. وحيث ينتسب اليهود إليه فقد اشتهروا باعتبارهم من «بني إسرائيل».

يُطلق مصطلح الإسرائيليات تارةً على معنى خاص، يُقتصر فيه على تلك الروايات ذات الصبغة اليهودية البحتة[3]؛ ويُطلق تارةً على معنى واسع يشمل كلّ ما له صبغة يهودية أو مسيحية في المصادر الإسلامية[4]؛ ويُطلق تارةً أخرى على معنى أوسع من الموردين السابقين، حيث يشمل كل حكاية غير إسلامية تسلّلت إلى دائرة الثقافة الإسلامية[5].

إن الارتباط الوثيق بين اليهود والمسلمين في صدر الإسلام، وامتلاك اليهود لثقافة أوسع بالمقارنة إلى الأمم الأخرى، وشدّة بُغْض اليهود للمسلمين، وتفوّقهم في

(*) عضو الهيئة العلميّة في قسم علوم القرآن والحديث في كلّية الإلهيّات في جامعة قم.

إتقان المكر وأساليب الحيلة والخديعة والنفاق، ودورهم الخاص والكبير في نشر واختلاق الروايات، كل ذلك أدّى إلى غلبة الصبغة اليهودية (الإسرائيلية) على سائر الجهات الأخرى، وإطلاق مصطلح «الإسرائيليات» على جميعها[٦].

إن الإسرائيليات بهذا المعنى مصطلح شاع في القرون المتأخرة عن عصر الصحابة والتابعين. فالذي كان شائعاً منذ صدر الإسلام إلى بداية القرن الهجري الرابع تعابير من قبيل: «أقوال أهل الكتاب»، و«الرواية عن كتب السابقين»، وما إلى ذلك. وأما أقدم مصدر استعمل مصطلح «الإسرائيليات» فهو كتاب «مروج الذهب» للمسعودي(٣٤٣هـ)، ولم يكتفِ المسعودي باستعمال هذا المصطلح فقط، وإنما أشار إلى نماذج من الروايات الإسرائيلية أيضاً[٧].

بداية تسلُّل الإسرائيليات

تعود بداية تسلُّل الإسرائيليات إلى الثقافة الإسلامية إلى المجتمع الوثني والجاهلي السابق على الإسلام؛ إذ كان هناك الكثير من القبائل من أهل الكتاب تعيش بجوار المشركين في المدينة وضواحيها، ومنها: خيبر وفدك ويتيماء.

وحيث كان أهل الكتاب يمتلكون كتاباً سماوياً وديناً إلهياً فقد كانوا يتمتعون بمنزلة أسمى من المشركين. ومن هنا كان الكثير من المشركين يرجعون إلى أهل الكتاب ـ ولا سيَّما اليهود منهم ـ لفهم الكثير من المسائل المرتبطة بمعرفة حقيقة الخلق، وقصص الأمم السابقة وتاريخ الأنبياء، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى. ومضافاً إلى ذلك كان للمشركين رحلتان تجاريتان، في الشتاء والصيف، نحو اليمن والشام، وكانوا في هاتين الرحلتين يلتقون بأهل الكتاب القاطنين في هذين المصرين. وقد كان لهذا النوع من التعاطي أكبر الأثر في نفوذ وتأثير الثقافة اليهودية على الثقافة السائدة بين العرب في العصر الجاهلي[٨]. وبعد ظهور الإسلام استمر المسلمون الجدد في الرجوع إلى أهل الكتاب، وخاصة أن القرآن الكريم في بعض الآيات يُحيل المشركين إلى أهل الكتاب[٩]. وعلى الرغم من أن المخاطبين بهذه الآيات القرآنية هم المشركون، الذين كانوا يشكّون في صحة كلام القرآن، فكان الله سبحانه

وتعالى يحيلهم في مقام الاحتجاج عليهم إلى أهل الكتاب للتأكُّد من خصائص وصفات النبي الأكرم‏ﷺ الموجودة في الكتب السماوية السابقة، إلاّ أن بعض المسلمين تصوَّر أن هذا الخطاب عامّ، وأن هذه الآيات تأمر بمراجعة أهل الكتاب بشكلٍ مطلق، ومن هنا كانوا يراجعونهم للسؤال عن المفاهيم التي تَرِدُ في القرآن الكريم. ولم يَمْضِ طويل وقتٍ حتى ورد نهي المسلمين عن الرجوع إلى أهل الكتاب بشكلٍ صريح. فحيث اتضحت عداوة اليهود وكيدهم للمسلمين، وتشويههم لصورة الإسلام، والعمل على زعزعة الأسس الاعتقادية للمجتمع الإسلامي، ورد التحذير من القرآن الكريم للمسلمين صراحةً بتجنُّب اليهود والحَذَر منهم، وعدم اتخاذهم بطانة والاعتماد عليهم وإفشاء الأسرار لهم[١٠]. وبعد نزول هذه الطائفة من الآيات قام النبي الأكرم‏ﷺ بنهي المسلمين عن الرجوع إلى أهل الكتاب نهياً قاطعاً. وعلى الرغم من هذا النهي القاطع كان هناك من المسلمين، من ضعاف الإيمان، مَنْ أصرّ على مراجعة أهل الكتاب؛ ظنّاً منه أنه سيحصل منهم على تعاليم لا يمكن العثور عليها في النصوص القرآنية والنبوية.

نقد الأستاذ معرفت لرأي الذهبي

ذهب بعض الكُتّاب، ومنهم: الذهبي، وأحمد أمين، وتبعهما المستشرق المَجَري جولدتسيهر، إلى اتّهام ابن عباس وغيره من الصحابة باتّباع أهل الكتاب، والقول: إن كبار الصحابة لم يتحرَّجوا من التمسك بأخبار أهل الكتاب. فقد رُوي عن النبي الأكرم‏ﷺ أنه قال: «إذا حدَّثكم أهل الكتاب فلا تصدِّقوهم، ولا تكذِّبوهم»[١١]. ولكن العمل كان على غير ذلك، وأنهم كانوا يصدِّقونهم، وينقلون عنهم[١٢].

لا شَكَّ في وجود بعض الصحابة ـ من أمثال: أبي هريرة، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمر ـ من ضعاف الإيمان والعلم، الذين كانوا يراجعون علماء اليهود والنصارى، ويروون كلامهم إلى الأجيال اللاحقة ضمن مروياتهم[١٣]. ولكنْ كان في مقابل هؤلاء رجالٌ، من أمثال: ابن عباس، وابن مسعود، وحذيفة بن اليمان، وآخرين، يمنعون من الرجوع إلى أهل الكتاب بشدّة، ولم يكونوا يتلقّون كلّ ما يصدر عن

أهل الكتاب بالرضا والقبول.

ومضافاً إلى ورود النهي الصريح والشديد من النبي الأكرمﷺ، كان ابن عباس يمنع المسلمين من الرجوع إلى أهل الكتاب وسؤالهم(١٤). ومن ذلك: ما أخرجه البخاري بإسناده إلى عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عبّاس ـ رضي الله عنهما ـ قال: «يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي أنزل على نبيهﷺ أحدث الأخبار بالله تقرؤونه لم يشِبْ؟! وقد حدّثكم الله أن أهل الكتاب بدّلوا ما كتب الله، وغيَّروا بأيديهم الكتاب؛ فقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، أفلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مساءلتهم؟! ولا والله ما رأينا منهم رجلاً قطّ يسألكم عن الذي أنزل عليكم»(١٥).

حواضن انتشار الإسرائيليات

مضافاً إلى العناصر والأرضيات التي أدّت إلى ظهور وتسلل الإسرائيليات في مجال التفسير والحديث، يمكن عدّ بعض الظواهر الاعتقادية والثقافية والاجتماعية والسياسية بوصفها حواضن أو عناصر لانتشار هذه المجموعة من الروايات في ثقافة المجتمع الإسلامي أيضاً. ويرى الأستاذ معرفت أن من هذه العناصر والحواضن ما يلي:

١ـ الضعف الثقافي للمجتمع العربي

كان السكان في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، وحتّى بعد ظهور الإسلام بأعوام، يعانون من مستويات متدنية من الناحية الثقافية والعلمية، بحيث قلَّما تعثر بينهم على مَنْ يعرف القراءة والكتابة. ومن هنا كانوا يخضعون على الدوام أمام أهل الكتاب، الذين يتمتَّعون بمكانة علمية ومنزلة ثقافية واجتماعية ترفعهم عليهم(١٦).

قال ابن كثير: «إنما كان هذا الحيّ من الأنصار ـ وهم أهل وثن ـ مع هذا الحي من يهود ـ وهم أهل كتاب ـ، وكانوا يرَوْن لهم فضلاً عليهم في العلم، فكانوا يقتدون كثيراً من فعلهم»(١٧).

وقد ذهب ابن خلدون إلى القول بأن سبب انتشار الإسرائيليات يكمن ـ من

ناحية ـ في غلبة البداوة والأمية على الأعراب؛ ويكمن ـ من ناحية أخرى ـ في تمتُّع أهل الكتاب بالديانة السماوية، الأمر الذي كان يدفع الأعراب إلى تصديق كلّ ما يصدر عن أهل الكتاب[١٨].

٢. الأحقاد اليهودية الدفينة والعداوة الشديدة

كان اليهود بعد ظهور الإسلام قد شهدوا انهيار مكانتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية من جهةٍ، كما أدركوا ـ من جهةٍ أخرى ـ حقيقة أن النبيّ الموعود لم يُبْعَث من بينهم. وعليه فقد حملوا في ذات أنفسهم ضغينةً وحقداً شديداً على الإسلام والمسلمين؛ إذ لم يتمكنوا من الانتصار عليهم ودحرهم عسكرياً، والوصول إلى هدفهم في القضاء على الإسلام من خلال التواطؤ مع المشركين. من هنا فقد سعوا إلى القضاء على الدين الحنيف من الداخل، وذلك من خلال التسلُّل إلى داخل الجسد الإسلامي والتظاهر بالإسلام، والحصول على ثقة المسلمين؛ تمهيداً لتسريب عقائدهم وأفكارهم الخرافية الكثيرة داخل الثقافة الإسلامية[١٩].

٣. اختيار القرآن للاختصار في رواية القصص

إن القرآن الكريم ـ طبقاً لأسلوبه في نقل القصص والأحداث التاريخية ـ قلَّما يتناول الجزئيات، أو يخوض في الأمور التفصيلية، وإنما يكتفي بمجرّد الأمور المرتبطة بهدفه ومراده من الكلام. وقد أدّى هذا الأمر ببعض الصحابة إلى الرجوع إلى رواة أهل الكتاب ـ حيث تشتمل كتبهم على تفصيل تلك القصص ـ؛ للوقوف على مزيد من الجزئيّات في ما يتعلق بتلك الأحداث[٢٠].

وقد ذهب العلاّمة الطباطبائي رحمه الله إلى القول بأن جذور الإسرائيليات والمختلقات تكمن في أمرين هامين، وهما: **أولاً**: إن أهل الكتاب كانوا يعنون بسرد القصص إلى حدٍّ كبير، وكان المسلمون يبالغون في اقتباس وحفظ هذه الروايات ونشرها. **والأمر الآخر**: إن أسلوب القرآن الكريم في رواية القصص يقوم على الاختصار، والاقتصار على المفاصل الهامّة والنافعة في مقام بيان مراده، بخلاف قصص أهل الكتاب التي

تسهب في ذكر التفاصيل غير الضرورية وغير النافعة. وكان المفسرون الأوائل يحرصون أشدّ الحرص على الحصول على أحداث القصص كاملةً ومستوعبة لجميع أطرافها، فعمدوا إلى ضمّ الروايات غير المعتبرة إلى الآيات القرآنية، حتّى وصل الأمر بهم إلى ما نشاهده حالياً[٢١].

٤. القصّاصون وتشجيعهم من قبل السلطات السياسية

لقد أدى شغف الصحابة وغيرهم بسماع قصص الأمم السابقة إلى تفشي القصص في صدر الإسلام. وقد عمد القصّاصون إلى اختلاق القصص لغايات مختلفة، ومنها: الحصول على الجاه والمال والسلطة والمناصب والشهرة، أو بهدف النيل من الإسلام وتشويهه، وزعزعة عقائد المسلمين، فعمدوا في هذه السياقات إلى اختلاق الكثير من القصص، ونشروها في المجتمع والثقافة الإسلامية.

وطبقاً لما قاله الدكتور محمد أبو شهبة فقد حدثت بدعة القصّ في آخر عهد عمر، وفيما بعد صارت حرفةً... ويظهر أنه اتُّخذ القصص أداةً سياسية، وراء ستار التذكير والترهيب، يستعين بها أرباب السياسات في دعم سياساتهم[٢٢].

ومن أشهر القصّاصين «تميم بن أوس الداري»، فقد أذن له عمر بالوعظ ورواية القصص في مسجد النبيّ قبل خطبة الجمعة. وفي عهد عثمان أذن له بأن يقصّ في مسجد رسول الله يومين في الأسبوع[٢٣]. وقد ازدهرت هذه الحرفة في عهد معاوية وبلغت ذروتها، فكان معاوية أوّل حاكم شجّع القصص وقام بتوظيفه لأهداف وغايات سياسية[٢٤]، حيث انتدب بعض الأشخاص لهذه المهمة، وجعل لهم أجراً. كما حمل قوماً من الصحابة والتابعين على رواية أخبار قبيحة يختلقونها ضد مَنْ يخالفونه[٢٥].

٥. المنع من كتابة الحديث وروايته

كانت هذه الظاهرة من جملة الأسباب التي أدَّتْ إلى اختلاق الأحاديث، وتسلُّل الأفكار اليهودية المنحرفة (الإسرائيليات). وقد عُرف الخلفاء في حينها ـ وعلى رأسهم

الخليفة الثاني ـ بوصفهم منشأ المنع من تدوين ورواية الحديث، ونقل سنن النبي الأكرمﷺ. وحتّى أبو هريرة ـ المعروف بالإكثار من رواية الحديث ـ كان يخشى من درّة عمر وسوطه، فكان لذلك يكتم أحاديث رسول الله، ويقول في ذلك: لم نكن لنجرأ على قول: «قال رسول اللهﷺ»، حتّى مات عمر[٢٦].

لا شَكَّ في أن الفراغ الذي تركه المنع من تدوين الحديث من قبل الخلفاء قد خلق أرضية مناسبة للبِدَع اليهودية والمسيحية، حيث عمد الوضّاعون إلى اختلاق الكثير من الأحاديث، ونسبتها إلى الأنبياء، ومن بينهم: الرسول الأكرمﷺ[٢٧].

وقد صرَّح الشيخ محمود أبو ريّة بأن من تداعيات وتبعات المنع من تدوين الحديث، واستمرار هذا المنع إلى ما بعد نهاية القرن الأول، أنه فتح الأبواب على مصاريعها أمام اختلاق الأحاديث، وازدهار الفوضى، وتسلُّل الأفكار اليهودية المنحرفة إلى الثقافة الإسلامية[٢٨].

٦ـ التسامح في نقل الروايات ونقدها

إن من الأسباب الأخرى لانتشار الإسرائيليات سذاجة الصحابة والتابعين وغيرهم من المفسِّرين ورواة الأحاديث؛ إذ نقلوا هذه الروايات إلى الآخرين، أو أقحموها في مؤلَّفاتهم الروائية والتفسيرية، دون تمحيصها من حيث وثاقة رواتها، وبيان دقتها واعتبارها، ونقد مضامينها، وما إذا كانت توافق كتاب الله أو سنّة رسول الله، أو مدى انسجامها مع العقل السليم، وبذلك شحنوا كتب التفسير منها[٢٩].

جواز أو عدم جواز الرجوع إلى أهل الكتاب

هناك في ما يتعلق بالرجوع إلى أهل الكتاب والروايات الإسرائيلية ـ بشكلٍ عام ـ رأيان:

فقد عمد بعض الكُتّاب المعاصرين ـ في الإثبات الروائي وتوجيه رجوع بعض الصحابة إلى أهل الكتاب ـ إلى التمسُّك بعدد من الآيات والروايات وسيرة الصحابة. ففي القرآن الكريم نواجه طائفتين من الآيات: طائفة يبدو منها بحَسَب الظاهر

تعريف علماء اليهود والنصارى بـ «أهل الذكر»، وتعريف أتباع هاتين الديانتين بـ «أهل الكتاب»، وتدعو الآخرين إلى الرجوع إليهم وسؤالهم، وقد تستشهد بهم على صحة الحقائق القرآنية ورسالة النبيّ الأكرمﷺ[٣٠]؛ أما الطائفة الأخرى من هذه الآيات فهي في مقام الكشف عن حقيقة الوجه القبيح والنشاط المشبوه والخبيث لليهود في حرف المسلمين عن دينهم وتشويه الإسلام، وفضح حقدهم وعداوتهم ومقاصدهم المشؤومة، وشدَّدت في تحذير المسلمين من مغبّة الرجوع إليهم، والاستماع لهم، والاستناد إلى كلماتهم، ونبَّهتهم إلى خطرهم على الإسلام المسلمين[٣١]. وإن من أوضح الآيات التي يتم الاستناد إليها لإثبات جواز ـ بل وجوب ـ الرجوع إلى أهل الكتاب الآية ٧ من سورة الأنبياء، والآية ٤٣ من سورة النحل، حيث يأمر الله المشركين ـ الذين كانوا يشكلون على أسلوب رسالة النبي الأكرمﷺ ـ قائلاً:

ـ ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤٣).

ـ ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (الأنبياء: ٧).

إلاّ أن هذه الآيات لا تنسجم مع مدّعى القائلين بجواز الرجوع إلى أهل الكتاب والاستفادة منهم، وإنما هي في مقام الاحتجاج والإجابة عن شبهات المشركين[٣٢].

وفي ما يتعلق بإذن النبي الأكرمﷺ بالرجوع إلى أهل الكتاب نواجه أيضاً طائفتين من الروايات المتعارضة؛ فهناك طائفةٌ تجيز رواية الحديث عن أهل الكتاب[٣٣]؛ وطائفة أخرى يمنع فيها النبيّ الأكرمﷺ أصحابه من قبول الأخبار والروايات الصادرة عن أهل الكتاب مطلقاً[٣٤]. فقد ذهب البعض ـ ومنهم: ابن حجر العسقلاني ـ إلى القول بأن الروايات التي تنهى عن الرجوع إلى أهل الكتاب تخصّ مرحلة صدر الإسلام حيث كان الإسلام برعماً غضّاً وفتياً؛ وذلك دفعاً للسقوط في الفتنة، وأما بعد أن قويت شوكة الإسلام، وزال احتمال الفتنة، أذن للمسلمين بالرجوع إلى أهل الكتاب[٣٥]. وهناك مَنْ ذهبوا ـ ومنهم: الدكتور محمد حسين الذهبي ـ إلى الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات، حيث قال بعدم وجود أيّ

تعارض بين هاتين الطائفتين من الروايات؛ لأن الطائفة الأولى إنما تبيح الحديث المرتبط بالسيرة التاريخية لبني إسرائيل؛ لما تحتوي عليه من العِبَر ـ شريطة أن لا تكون مموهّة بالأكاذيب والمختلقات ـ، وأما الطائفة الثانية فالمراد منها هو التوقُّف عند روايات أهل الكتاب؛ إذ ربما يكون هناك حديثٌ صحيح يكذِّبه أهل الكتاب، أو كاذب يصدِّقونه[٣٦].

وهناك مَنْ ذهب إلى القول باختلاق الحديث القائل بجواز النقل عن بني إسرائيل من الأساس[٣٧].

رأي الأستاذ معرفت في الرجوع إلى أهل الكتاب

يذهب الأستاذ معرفت في هذا الشأن إلى الاعتقاد بأن الحديث المنقول عن رسول الله‘، والذي يقول فيه: «حدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حَرَج»، كناية عن التوسّع في تفضيح خبثهم، فكل ما يقال فيهم من الرذائل والفضائح فهو فيهم، من جهة توسُّعهم في ارتكاب الآثام وركوب جميع القبائح المحتملة. ويؤيِّد هذا المعنى ما رُوي عن رسول الله‘ أيضاً أنه قال: «تحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حَرَج؛ فإنكم لا تحدِّثوا عنهم بشيءٍ إلاّ وقد كان فيهم أعجب منه»[٣٨].

ثم إن هناك الكثير من الروايات الواردة عن النبيّ الأكرم‘ والصحابة في المنع من الرجوع إلى أهل الكتاب، ومن ذلك رواية تقول: إن النبي شاهد نسخة من التوراة في يد عمر؛ فغضب لذلك غضباً شديداً، ومنع المسلمين من سؤال أهل الكتاب، ثم قال: «لو كان موسى حيّاً لما وسعه إلاّ اتّباعي»[٣٩].

وأما في معرض جوابه عن الدليل الثالث (سيرة الصحابة) فقال سماحته: إن العلماء من الصحابة كانوا يمتنعون عن الرجوع إلى أهل الكتاب؛ إذ كان في وجود شخص النبي الأكرم‘ ـ وهو المصدر الأول والأخير للعلوم ـ، مع وجود أمير المؤمنين عليّ× الذي قال فيه رسول الله: إنه باب مدينة علمه، ما يغنيهم عن الرجوع إلى أهل الكتاب[٤٠].

وأما ما نسب إلى ابن عبّاس من اتهامه بالرجوع إلى أهل الكتاب، أو ما نقل

عنه في المصادر التفسيرية من الإسرائيليات بكثرةٍ، فإنما هو مجرّد اتهامات باطلة، ومختلقات صيغت لأهداف وغايات سياسية، تهدف إلى تشويه سمعة أهل بيت النبوة؛ لمكان انتساب ابن عباس إلى أهل البيت، أو لغرض التقرُّب والتزلُّف إلى سلطة الخلافة العباسية، من خلال الإكثار من رواية الحديث عن عميد هذه الأسرة، وكذلك سوء استغلال الوضّاعين لما تمثّله شخصية ابن عباس من المكانة المرموقة بين المسلمين، فأخذوا ينسبون إليه بضاعتهم؛ بغية التسويق لها[٤١].

حقيقة ظهور وانتشار الإسرائيليات

يرى الأستاذ معرفت ـ من خلال دراسته لكتب التاريخ والسيرة والحديث والتفسير ـ أن أسباب انتشار الروايات الإسرائيلية تتلخّص في ثمانية أشخاص، وهم: عبد الله بن سلام، وتميم بن أوس الداري، وكعب الأحبار، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبو هريرة، ووهب بن منبه، ومحمد بن كعب القرظي، وابن جُريج.

وفي ما يلي نقدِّم تعريفاً لكلّ واحد من هؤلاء بما يتناسب وحجم هذا المقال:

١ـ عبد الله بن سلام (٤٣هـ)

يُعَدّ واحداً من أصحاب رسول اللهﷺ، وكان قبل ذلك حبراً من أحبار اليهود، فأسلم عند مقدم النبيﷺ إلى المدينة[٤٢]. وكان من الذين يختلقون الأحاديث؛ كسباً للشهرة؛ واستجلاباً لأنظار العامة. ومن الأحاديث التي اختلقها الحديثُ الذي ادعى فيه أنه يجد صفات النبي في التوراة، وكان يعدِّد ما كان يتحلّى به النبي الأكرمﷺ من الصفات والسجايا، ويقول: «وجدتُها كذلك في التوراة»[٤٣]، يتزلَّف بذلك إلى الناس. وكان يدّعي أنه أعلم اليهود وأخبرهم بكتب السالفين[٤٤].

٢ـ كعب الأحبار (٣٤هـ)

كان في الجاهلية من كبار أحبار اليهود في اليمن، ثم أسلم بعد رحيل النبي في عهد أبي بكر، أو في بداية خلافة عمر. وهناك الكثير من القصص بشأن كيفية

إسلامه[٤٥].

وفد إلى الشام في عهد عثمان، فاستصفاه معاوية، ووفّر الحماية له. وكان معاوية هو الذي أمره بأن يقصّ في بلاد الشام. فأخذ يضع الأحاديث الداعمة لسلطة معاوية وفضل الشام وبيت المقدس[٤٦].

قال الشيخ محمود أبو ريّة: «وممَّنْ اشترك في مؤامرة قتل عمر، وكان له أثر كبير في تدبيرها، كعب الأحبار، وهذا لا يمتري فيه أحدٌ إلاّ الجهلاء»[٤٧]. وكان أبو هريرة قد نشر أكثر الأحاديث من طريق كعب الأحبار وأمثاله؛ حيث كان كعب الأحبار يُعَدّ شيخاً له، وقد سلط قوّة دهائه على سذاجة أبي هريرة؛ ليلقّنه كل ما يريد أن يبثّه في الدين الإسلامي من خرافاتٍ وأوهام[٤٨]. ومن الروايات الإسرائيلية التي تسلّلت إلى التفاسير من طريق كعب الأحبار الأساطيرُ التي اختلقها بشأن هاروت وماروت.

وقد أورد الطبري بعض الروايات المرويّة من طريق كعب الأحبار وعبد الله بن عمر، دون أن يتعرَّض لها بالنقد والإشكال[٤٩].

وقد أكَّد كلٌّ من: ابن كثير[٥٠]، والفخر الرازي[٥١]، وكذلك العلامة الطباطبائي[٥٢]، على كونها من الروايات المختلقة، واعتبروها من الدسائس الخفية التي يقف وراءها اليهود.

وقال أبو شهبة في هذا الشأن: «كلّ ما قيل في هذا الشأن، مضافاً إلى منافاته لمقام عصمة الملائكة، هو من نسج الإسرائيليات التي حاكها كعب الأحبار وأتباعه، وانتشرت في كتب التفسير...»[٥٣].

٣ـ تميم بن أوس الداري (٤٠هـ)

كان تميم قبل إسلامه راهباً في النصرانية، وقد أسلم في السنة الأخيرة من حياة النبي الأكرمﷺ[٥٤]. وكان أول مَنْ سنّ القصّ في الإسلام[٥٥]، حيث أذن له عمر بن الخطاب أن يقصّ للناس ويعظهم قبل صلاة الجمعة، واستمرّ على ذلك إلى عهد عثمان، حيث أذن له أن يذكر يومين في الجمعة[٥٦]. وأشهر حديث نقل عنه هو حديث

«الجسّاسة»، الذي رواه مسلم في صحيحه(٥٧). إلا أن هذا الحديث، مضافاً إلى ضعف سنده، يشتمل على مضامين لا تنسجم مع معايير الحديث الصحيح(٥٨).

٤. وهب بن منبّه (١١٤هـ)

كان وهب من كبار علماء أهل الكتاب، من أصول فارسية (من أهالي خراسان)، ولد في اليمن في خلافة عثمان، وأسلم في حياة النبيّ الأكرم ﷺ(٥٩). وحيث إنه لم يَرَ النبيّ عُدَّ من التابعين(٦٠). ومضافاً إلى مزاولة وهب لمهنة القصّ، ورواية أخبار الأنبياء السابقين، ونشر الكثير من مضامين الكتب السابقة في اليمن(٦١)، نُصب من قبل عمر بن عبد العزيز في منصب القضاء في صنعاء(٦٢). وقد ذهب محمد رشيد رضا إلى اعتبار وهب بن منبّه وكعب الأحبار من أسوأ الأشخاص وأكثرهم نفاقاً في مواجهة المسلمين، وكتب في ذلك قائلاً: «إن شرّ رواة هذه الإسرائيليات أو أشدّهم تلبيساً وخداعاً للمسلمين هذا الرجلان [وهب بن منبِّه، وكعب الأحبار]، فلا تجد خرافةً دخلت في كتب التفسير والتاريخ الإسلامي في أمور الخلق والتكوين والأنبياء وأقوامهم والفتن والساعة والآخرة إلاّ وهي منهما»(٦٣).

وردت أحاديث وهب بن منبِّه في صحيح مسلم وصحيح البخاري من طريق أخيه همّام بن منبّه(٦٤). وإن قصة انخداع آدم عليه السلام في الجنة تمثِّل نموذجاً من الروايات الإسرئيلية لـ «وهب بن منبِّه» التي رواها الطبري في تاريخه(٦٥). وقد اعتبر واحداً من المصادر الرئيسة لنشر عقيدة الجبر. واتهمه أحمد بن حنبل بـ «القدر»(٦٦)، لكنه تراجع عن ذلك لاحقاً(٦٧). وقد ألَّف كتاباً بعنوان «كتاب المبدأ»، وباعتبار اقتباسه من المصادر الإسرائيلية عُرف باسم «الإسرائيليات»(٦٨).

٥. محمد بن كعب القرظي (١١٨هـ)

كان من مشاهير المفسرين في المدينة المنوّرة في عصر التابعين؛ إذ ولد في أواخر خلافة الإمام عليّ عليه السلام، ومات عن ثمانية وسبعين سنة(٦٩). كان أبوه من كهنة اليهود من سبي قريظة(٧٠). وكان من القصّاصين الذين روَوْا الحكايات الإسرائيلية بشأن

أسطورة الغرانيق. وكذلك في معرض تفسيره للآية ٢٤ من سورة يوسف(ع)[٧١]. وكانت نهايته أن سقط عليه السقف وهو يقصّ في المسجد؛ بفعل زلزالٍ أهلكه هو ومَنْ كان معه داخل المسجد[٧٢].

٦ـ عبد الله بن عمرو بن العاص (٦٥هـ)

يُعَدّ من الصحابة المكيين، وكان يكتب في زمن الجاهلية[٧٣]، ويتقن السريانية. أسلم قبل أبيه[٧٤]. وكان عبد الله من الذين سمعوا الحديث من رسول الله(ص)، وقاموا بتدوينه[٧٥].

وقال ابن تيمية: إنه أول مَنْ أشاع الإسرائيليات بعد رحيل النبي الأكرم(ص)، حيث زعم أنه أصاب يوم اليرموك زاملتين من كتب اليهود، فكان يحدِّث منهما[٧٦]، ويبرِّر ذلك بما رواه عن رسول الله(ص)، من قوله: «حدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حَرَج». وأضاف إلى ذلك حديثاً آخر اختلقه بهذا الشأن، إذ قال: رأيت في ما يرى النائم كأن في إحدى إصبعي سَمْناً وفي الأخرى عَسَلاً، فأنا ألعقهما، فلما أصبحتُ ذكرت ذلك للنبيّ(ص)، فقال: تقرأ الكتابين: التوراة؛ والفرقان، ومن ثمّ كان يقرأهما[٧٧].

٧ـ أبو هريرة الدوسي (٥٩هـ)

كان من الصحابة الذين وفدوا على النبيّ الأكرم(ص) من اليمن ضمن وفد الدوسيين، وذلك في السنة السابعة من الهجرة، وبايع النبيّ على الإسلام[٧٨]. وقد اتهمه الكثير من الصحابة بالكذب، ومنهم: عمر وعثمان وعائشة، وعدّه الإمام عليّ(ع) من أكذب الناس[٧٩].

وكان أبو هريرة ينسب إلى رسول الله(ص) وأصحابه روايات أخذها من أهل الكتاب. وقد تأثَّر كثيراً بكعب الأحبار ووهب بن منبّه، ونقل الروايات الإسرائيلية عنهما[٨٠].

٨ـ عبد الملك بن جُريج (١٥٠هـ)

عبد الملك بن عبد العزيز بن جُريج، من أصل رومي، وكان على دين النصرانية.

وقد عدّه الدكتور محمد حسين الذهبي من أقطاب الإسرائيليات في عصر التابعين، وقال بأن أكثر ما يروى بشأن النصارى مأثورٌ عنه[٨١].

إلاّ أن الأستاذ معرفت يرى هذا الكلام مجرّد تصوُّر وحدس لا أساس له، ولا يقوم على شاهد يثبته، بل الشاهد على عدم صحته أن الأساطير الواردة بشأن المائدة السماوية النازلة على النبيّ عيسى عليه السلام والحواريين في «جامع البيان» و«الدرّ المنثور» قد وردت عن وهب بن منبّه وكعب الأحبار، ولا نرى شيئاً من ذلك عن ابن جُريج[٨٢]. وكذلك نرى مئات الإسرائيليات التي جمعها ابن شهبة في كتاب «الإسرائيليات والموضوعات»[٨٣] عن أمثال: عبد الله بن سلام، وتميم بن أوس الداري، وكعب الأحبار، ووهب بن منبّه، ومحمد بن كعب القرظي، وأبو هريرة، على نحوٍ واسع النطاق، بينما لا نرى لابن جُرَيج سوى حديث واحد (في ما يتعلق بنجاة بني إسرائيل من وادي التيه) عن ابن عبّاس[٨٤]. وقد نسبه بعض علماء الرجال إلى التدليس، وعدّوا بعض أحاديثه من الموضوعات[٨٥].

أقسام الإسرائيليات

تنقسم الإسرائيليات، بلحاظ محتواها وكيفية نقلها، وصحتها وعدم صحّتها، إلى أنواع وأقسام مختلفة، ولكلّ واحد من هذه الأقسام حكمه الخاص.

وقد عمد الشيخ عبد الحليم بن تيميّة الحرّاني إلى تقسيم هذه الروايات ـ على أساس الصدق والكذب ـ إلى ثلاثة أقسام، وهي:

الأول: الروايات المعلوم صدقها، والتي هناك شاهد على صحّتها.

الثاني: الروايات المعلوم كذبها، والتي هناك شاهد على عدم صحّتها.

الثالث: الروايات التي لا يوجد دليل على صحتها، كما لا يوجد دليلٌ على عدم صحتها.

وقد ذهب إلى الاعتقاد بصحة ما كان من القسم الأول، ورفض ما كان من القسم الثاني.

وأما في ما يتعلق بالقسم الثالث فقال: لا يمكن القبول بهذه الروايات، ولا

رفضها، ولكن يمكن روايتها على سبيل الاستشهاد[٨٦].

أما الذهبي فقد عمد في تقسيمه إلى تقسيم الروايات المذكورة إلى: صحيحة؛ وضعيفة؛ وموضوعة، ثم قال في تقسيمٍ آخر: «الإسرائيليات إما أن توافق الإسلام؛ أو تخالفه؛ أو هي مسكوت عنها من ناحية الإسلام»[٨٧].

كما ذهب في تقسيمٍ ثالث لهذه الروايات إلى تقسيمها إلى روايات في مجال العقائد، والأحكام، أو المواعظ والوقائع التاريخية[٨٨]. وقال في هذ الشأن: «إن ما يوافق شريعة الإسلام يجوز القول به وروايته، وما لا يوافق شريعة الإسلام مرفوضٌ وتحرم روايته، وما سكت عنه الإسلام فهو لا يستحقّ التصديق، ولا التكذيب، ولكنْ لا إشكال في روايته؛ إذ إن أغلب روايات هذا النوع هو من قبيل: القصص والأخبار التاريخية، ولا ربط له بالأحكام والعقائد، كي لا يباح نقله»[٨٩].

تقسيم الأستاذ معرفت رحمه الله

لقد ذهب الأستاذ محمد هادي معرفت ـ ضمن ذهابه في البداية إلى تفضيل تقسيم ابن شهبة لهذه الروايات الإسرائيلية إلى: موافق لما في شرعنا؛ وما يخالفه؛ ومسكوت عنه ـ إلى القول: «تقسيم آخر لعلّه أولى، وهو القول بأن الروايات الإسرائيلية إما منقولة بالحكاية شفاهاً ـ وهو الأكثر المرويّ عن كعب الأحبار وعبد الله بن سلام ووهب بن منبّه وأمثالهم ـ؛ أو موجود بالفعل في كتب العهدين الموجودة بأيدينا اليوم، وهو كأكثر ما ينقله أئمّة الهدى... احتجاجاً على أهل الكتاب»[٩٠].

من هنا فإنه يرى أن أكثر المرويات مشافهة ـ إنْ لم نقُلْ: كلها ـ من الموضوعات التي لا أساس لها من الصحّة.

وأما القسم الثاني ـ أي المرويات غير الشفهية ـ فهي تنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام:

أـ الروايات الإسرائيلية الموافقة في الأصل والفروع مع شريعة الإسلام، فيمكن القبول بها، من قبيل: ما ورد في المزامير من القول: «أما الودعاء والمتوكلون على الربّ فيرثون الأرض، ويتلذّذون في كثرة السلامة»[٩١]؛ حيث هناك ما يصدقه في القرآن

الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥).

ب ـ الروايات الإسرائيلية التي تخالف الشريعة الإسلامية، فيجب نبذها، من قبيل: ما ورد في التوراة من أن هارون هو الذي صنع العجل؛ لكي يعبده بنو إسرائيل من دون الله، وليس السامري، حيث ورد ما نصّه: «ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ في النزول من الجبل اجتمع الشعب على هارون، وقالوا له: «قُمْ اصنع لنا آلهةً تسير أمامنا؛ لأن هذا موسى الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعلم ماذا أصابه»، فقال لهم هارون: «انزعوا أقراط الذهب التي في آذان نسائكم وبنيكم وبناتكم، وائتوني بها»، فنزع كلّ الشعب أقراط الذهب التي في آذانهم، وأتوا بها إلى هارون، فأخذ ذلك من أيديهم، وصوَّره بالإزميل، وصنعه عجلاً مسبوكاً»[٩٢]. وهذا المضمون ـ كما هو واضحٌ ـ مخالفٌ لما ورد في صريح القرآن الكريم؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَلَكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَاراً مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ ❖ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ﴾ (طه: ٨٧ ـ ٨٨).

ج ـ الروايات الإسرائيلية التي سكت عنها الإسلام، فلا نقبلها ولا نرفضها. وربما كان المأثور عن النبي الأكرمﷺ من القول: «إذا حدَّثكم أهل الكتاب فلا تصدِّقوهم، ولا تكذِّبوهم»[٩٣] ناظر إلى هذا القسم؛ لأنهم خلطوا الحق بالباطل، فلو صدَّقناه فلعله الباطل، أو كذَّبناه فلعله الحقّ... وعليه فيجب الحذر في ما لم نجد صدقه ولا كذبه في المأثور من شرعنا الإسلامي، ويلزم إجراء قواعد النقد والتمحيص والتثبُّت، والعمل بقواعد رواية الحديث[٩٤].

مقدار تأثُّر التفاسير وكثرة الإسرائيليات

مع بداية عصر تدوين التفسير بدأت الإسرائيليات الكثيرة ـ التي دخلت في دائرة الثقافة الإسلامية ـ بالتسلُّل إلى كتب التفسير أيضاً. وقد اعترف الدكتور محمد حسين الذهبي بأن مواضع الكثير من الصحاح العامة، وكذلك التفسير، وتاريخ الطبري، مشحونة بكلمات كعب الأحبار وابن جُريج وعبد الله بن سلام[٩٥]. وقد عمد

إلى تقسيم مجموع التفاسير العامة بلحاظ نقل ونقد أو عدم نقل ونقد الإسرائيليات، وكذلك كيفية نقلها وروايتها إلى ستة أقسام[٩٦].

وبعد أن ارتضى الأستاذ معرفت هذا التقسيم، من خلال إجراء بعض التغييرات الطفيفة عليه، عمد إلى توظيفه بالنسبة إلى تفاسير الفريقين ـ الأعمّ من التفاسير الشيعية والسنية ـ؛ إذ يجب القبول بهذه الحقيقة المرّة ـ كما نبَّه إليها العلامة السيد مرتضى العسكري ـ، وهي أن المتأثِّرين بالتراث الثقافي اليهودي لكعب الأحبار قد عمدوا إلى تهريب هذه الروايات من كتب تفسير مدرسة الخلفاء، وتسريبها إلى بعض كتب التفسير عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام أيضاً. وبمقدار تأثُّرهم بهذه الإسرائيليات أخذوا بالابتعاد عن تعاليم أهل البيت عليهم السلام في هذا الشأن[٩٧].

وإن التفاسير التي ذكرت الكثير من الروايات الإسرائيلية، دون بيان سندها، أو نقدها وتقييمها، هي: تفسير مقاتل بن سليمان(١٥٠هـ)؛ والدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي(٩١٩هـ)[٩٨].

وهناك تفاسير نقلت الروايات الإسرائيلية، مع ذكر أسانيدها، دون نقدها إلاّ نادراً، من قبيل: جامع البيان للطبري(٣١٠هـ)[٩٩].

وهناك تفاسير نقلت الروايات الإسرائيلية، مع ذكر أسانيدها، والعمل على نقدها ومناقشتها في الكثير من الموارد، من قبيل: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير(٧٧٤هـ)[١٠٠].

وهناك تفاسير نقلت الروايات الإسرائيلية، دون نقل أسانيدها، ولكنها عمدت إلى نقدها في الكثير من الموارد، من قبيل: مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسي(٥٤٨هـ)؛ وتفسير روض الجنان، لأبي الفتوح الرازي(٥٢٠هـ)[١٠١].

وهناك تفاسير شنّت حملة واسعة وشديدة على الإسرائيليات ومَنْ ينقلها، ومع ذلك وقعت أحياناً في ذات ما أنكرته، حيث نجد فيها بعض الإسرائيليات أيضاً، دون نقدها أو مناقشتها، من قبيل: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي(٦٧١هـ)؛ وروح المعاني، للآلوسي(١٢٧٠هـ)[١٠٢].

وهناك تفاسير أحجمت عن نقل الإسرائيليات، وامتنعت عن ذكرها إلا في

بعض الموارد النادرة التي دعَتْ إلى نقدها والردّ عليها، من قبيل: الميزان في تفسير القرآن، للعلامة الطباطبائي(١٤٠٢هـ)، حيث عمد أحياناً إلى نقل الإسرائيليات، مع ذكر أسانيدها أو من دونها، مع بيان مصدرها، ولكنّه لم يخرج في ذلك عن نقدها من خلال معايير عرضها على القرآن والسنة القطعية والعقل السليم[١٠٣].

بعض نماذج الإسرائيليات في التفاسير

كما سبق أن ذكرنا في البحث السابق، فقد أدت الغفلة وعدم الالتفات من قبل بعض المفسرين ـ ولا سيَّما الطبري(٣١٠هـ) والسيوطي(٩١١هـ) ـ إلى تسلُّل الكثير من الروايات الإسرائيلية إلى التفاسير الروائية لدى الفريقين، الأمر الذي ترك الكثير من التبعات والنتائج الكارثية. وحيث اختلط الصحيح بالسقيم من الروايات لم تَعُدْ هناك من ثقةٍ أو مكانة للاعتماد العام على علم التفسير والحديث. كما تسلَّلت بعض العقائد الباطلة والمنحرفة وترسَّخت في المجتمعات الإسلامية، حتّى أضحت جزءاً من المعتقدات العامة لدى المسلمين. والأسوأ من ذلك كلّه أن تسلُّل الإسرائيليات إلى الثقافة والمجتمع الإسلامي أضحى ذريعة بيد أعداء الإسلام؛ كي يصفوه بأنه دين أساطير وخرافات لا تمتّ إلى العقل بصلةٍ، كما صنع المستشرقون، حيث استخرجوا هذه الإسرائيليات من بطون المصادر الإسلامية، وسعَوْا إلى تشويه الإسلام من خلال نشرها والترويج لها[١٠٤].

وقد ذكر العلاّمة معرفت‏ رحمه الله ما يزيد على ثلاثين مورداً من الروايات الإسرائيلية، نقلاً عن كتاب «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير»، للدكتور محمد بن محمد أبو شهبة، وعمد إلى نقدها. ولكنّنا سنكتفي منها هنا بذكر بعضها؛ رعايةً للاختصار:

١ـ قصّة هاروت وماروت

روى الطبري والسيوطي روايات حول قصة هاروت وماروت، وهي مروية في الغالب من طريق عبد الله بن عمر، عن كعب الأحبار. وخلاصتها: إنه لما وقع الناس

من بني آدم في ما وقعوا فيه من المعاصي والكفر بالله قالت الملائكة في السماء: أي ربّ، هذا العالَم إنما خلقتهم لعبادتك وطاعتك، وقد ركبوا الكفر، وقتل النفس الحرام، وأكل المال الحرام...، فقال الله لهم: لو كنتم مكانهم لعملتم مثل أعمالهم، قالوا: سبحانك ما كان ينبغي لنا. فقال لهم الله: اختاروا منكم مَلَكين آمرهما بأمري، وأنهاهما عن معصيتي، فاختاروا هاروت وماروت، فأهبطا إلى الأرض، وركّبت فيهما الشهوة، وأمرا أن يعبدا الله ولا يُشركا به شيئاً، ونهيا عن قتل النفس الحرام، وأكل المال الحرام... فلبثا على ذلك في الأرض زماناً... وكانت في ذلك الزمان امرأةٌ حسنها في سائر الناس كحُسْن الزهرة في سائر الكواكب، وإنها أتَتْ إليهما، فخضعا لها بالقول، وإنهما راوداها عن نفسها، فأبت إلاّ أن يكونا على أمرها ودينها، وإنهما سألاها عن دينها، فأخرجت لهما صنماً، فقالا: لا حاجة لنا في عبادة هذا. فذهبا فصبرا ما شاء الله، ثم أتيا عليها، فخضعا لها بالقول، وراوداها، فأَبَتْ إلا أن يكونا على أمرها ودينها، وأن يعبدا الصنم الذي تعبده، فأبيا، فلما رأت أنهما قد أبيا أن يعبدا الصنم قالت لهما: اختارا إحدى الخلال الثلاث: إما أن تعبدا هذا الصنم، أو تقتلا النفس، أو تشربا هذا الخمر، فقالا: كل هذا لا ينبغي، وأهون الثلاثة شرب الخمر، وسقَتْهما الخمر، حتى إذا أخذت الخمر فيهما وقعا بها، فمرّ بهما إنسانٌ وهما في ذلك فخشيا أن يُفشي عليهما، فقتلاه. فلما أن ذهب عنهما السكر عرفا ما قد وقعا فيه من الخطيئة، وأرادا أن يصعدا إلى السماء فلم يستطيعا. وكشف الغطاء فيما بينهما وبين أهل السماء، فنظرت الملائكة إلى ما قد وقعا فيه من الذنوب، وعرفوا أن مَنْ كان في غيبٍ فهو أقلّ خشيةً، فجعلوا بعد ذلك يستغفرون لمَنْ في الأرض. فلما وقعا فيما وقعا فيه من الخطيئة قيل لهما: اختارا عذاب الدنيا أو عذاب الآخرة، فقالا: أما عذاب الدنيا فينقطع ويذهب، وأما عذاب الآخرة فلا انقطاع له، فاختارا عذاب الدنيا، فجُعلا ببابل، فهما بها يعذَّبان معلَّقين بأرجلهما. وفي بعض الروايات: إنهما علَّماها الكلمة التي يصعدان بها إلى السماء، فصعدت، فمسخها الله، فهي هذا الكوكب المعروف بالزُّهْرة[١٠٥].

نقدٌ ومناقشة

ذهب أكثر المفسرين من الفريقين إلى القول بأن هذه الرواية لا تعدو كونها مجرّد خرافة وأكذوبة، وأنها من الإسرائيليات التي تسلّلت إلى المصادر الروائية والتفسيرية من طريق رواة أهل الكتاب. وقال ابن شهبة في هذا الشأن: «وكل هذا من خرافات بني إسرائيل وأكاذيبهم؛ فهي، مع منافاتها لمقام عصمة الملائكة[١٠٦]، لا يشهد لها عقلٌ، ولا نقلٌ، ولا شرعٌ، فهي بأجمعها من مختلقات كعب الأحبار ومن سار على فلكه، وتمّ تسريبها في كتب التفسير... ورغم اعتبارهم صحّة بعضها إلاّ أن صحّة الرواية منوطةٌ بعدم منافاتها لمحكمات الشريعة»[١٠٧].

وقد سأل الخليفة المأمون العباسي الإمام عليّ بن موسى الرضا، عمّا يرويه الناس من أمر «الزُّهْرة»، وأنها كانت امرأةٌ فُتن بها هاروت وماروت...، فقال الإمام: «كذبوا...، ما كان الله أن يمسخ أعداءه أنواراً مضيئة، ثمّ يبقيهما ما بقيت السماء والأرض»[١٠٨].

٢ـ نسبة الشرك إلى آدم وحواء

وردت في المصادر التفسيرية لدى الفريقين، في تفسير الآية ١٨٩ و١٩٠ من سورة الأعراف، رواياتٌ لا تنسجم مع مقام عصمة الأنبياء.

فقد نقل ابن جرير الطبري روايات عن أمثال: ابن جريج والسدّي وسمرة وابن عباس، تقول في مضمونها: إن آدم وحواء سقطا عند ولادة ابنهما في حبائل الشيطان ووسوسته، فاختارا أن يسمِّيا ابنهما بوسوسة الشيطان: «عبد الحارث» أو «عبد شمس»، وبذلك جعلا من الشيطان شريكاً لله[١٠٩].

فقد نقل السيوطي في معرض تفسير الآية رواية من طريق سمرة بن جندب، عن النبي الأكرم أنه قال: «لما ولدت حواء طاف بها إبليس، وكان لا يعيش لها ولد، فقال: سمِّيه عبد الحارث؛ فإنه يعيش، فسمَّتْه عبد الحارث، فعاش، فكان ذلك من وحي الشيطان وأمره»[١١٠].

نقدٌ ومناقشة

لقد أعرب الأستاذ معرفت عن دهشته من مفسّرٍ شهير مثل: الآلوسي ـ المعروف في قدرته الفذّة على ردّ المختلقات والإسرائيليات ـ كيف ينخدع بمثل هذه الروايات ويلقاها بالقبول؟![١١١]. ثم انتقل بعد ذلك إلى نقل كلام ابن كثير بالتفصيل في النقد العلمي لهذا النوع من الروايات[١١٢].

وقد ذهب ابن كثير ـ طبقاً لروايةٍ عن عمر بن إبراهيم (الحسن البصري)، الذي رأى مرجع الضمير في كلمة «جعلا» في الآية ذريّة آدم بعده ـ إلى القول بأن الأَوْلى هو تأويل الآية على طبق ذلك، وأما الرواية الأخرى للحسن البصري من طريق سمرة بن جندب ـ التي ترى أن مرجع الضمير يعود إلى آدم وحواء ـ فهي عنده روايةٌ موقوفة، وصرَّح في ذلك قائلاً: «ويحتمل أنّه تلقّاه من بعض أهل الكتاب، مَنْ آمن منهم، مثل: كعب أو وهب بن منبّه وغيرهما»[١١٣].

والملفت أن ذات هذا التأويل قد ورد في بعض روايات الشيعة أيضاً. فقد نقل الفيض الكاشاني روايةً عن الإمام الرضا، أجاب فيها عن سؤالٍ للخليفة المأمون العباسي، ويقول فيها: «إن حواء ولدت لآدم خمسمائة بطن، في كل بطن ذكراً وأنثى، وإن آدم وحواء عاهدا الله تعالى، ودعواه، وقالا: لئن آتيتنا صالحاً لنكوننَّ من الشاكرين، فلما آتاهما صالحاً من النسل، خلقاً سوياً بريئاً من الزمانة والعاهة، كان ما آتاهما صنفين: صنفاً ذكراناً، وصنفاً إناثاً، فجعل الصنفان لله سبحانه شركاء في ما آتاهما، ولم يشكراه كشكر أبويهما له عزَّ وجلَّ، فتعالى الله عما يشركون. فقال المأمون: أشهد أنك ابن رسول الله حقّاً»[١١٤].

وقد ذهب العلامة الطباطبائي ـ ضمن الإشارة إلى بعض هذه المرويات ـ إلى اعتبارها بأجمعها من المختلقات والإسرائيليات المدسوسة في رواياتنا[١١٥]. ثم أضاف سماحته في هذا السياق قائلاً: «وقد رُوي في مجمع البيان[١١٦]، عن تفسير العياشي[١١٧]، عنهم، أنه كان شركهما شرك طاعة، ولم يكن شرك معصية، وظاهره أنه جرى على ما يجري عليه تلك الأحاديث [المختلقة]، فحاله حالها. وكيف يفرق بين الطاعة والعبادة، وخاصّة في مورد إبليس؟! وقد قال تعالى: ﴿**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَابَنِي آدَمَ**

أَنْ لاَ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ◆ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (يس: ٦٠ ـ ٦١)»[١١٨].

٣ـ الأساطير بشأن الظواهر الطبيعية

لقد نسب إلى الأئمة المعصومين﴿ع﴾ وبعض الصحابة بعض الروايات بشأن الظواهر الطبيعية والكونية، من قبيل: ما يتعلق ببدء الخلق، وعمر الدنيا، والأرض والسماء، والشمس والقمر، والرعد والبرق، والجزر والمدّ، والجبال، والمجرّات، وما إلى ذلك. ومن هذه الروايات ما يشتمل على الإسرائيليات والموضوعات.

فقد رُوي عن عبد الله بن عمر قال: «سُئل النبي﴿ص﴾ فقيل: أرأيت الأرض ما هي؟ قال: الأرض على الماء، قيل: الماء على ما هو؟ قال: على صخرة، فقيل: الصخرة على ما هي؟ قال: هي على ظهر حوتٍ يلتقي طرفاه بالعرش، قيل: الحوت على ما هو؟ قال: على كاهل ملك، قدماه على الهواء»[١١٩].

وجاء في بعض الروايات الواردة في تفسير الآية ١٠٩ من سورة البقرة تفسير «الرعد» بملك أو صوت ملك، و«البرق» بسوط يحمله ذلك الملك. وقد نقل الطبري روايات عن بعض الصحابة والتابعين تقول: إن الرعد اسم ملك يسوق السحاب، وإن الصوت المسموع صوت زجره السحاب، أو صوت تسبيحه[١٢٠].

كما نقل رواية عن المغيرة بن سالم، عن أبيه، أو غيره، أنّ عليّ بن أبي طالب قال: «الرعد: ملكٌ»[١٢١].

وقال رشيد رضا بكلّ صراحةٍ: لا شَكَّ في أن هذه الأقوال من الأمور التي بثّها أمثال: كعب الأحبار ووهب بن منبِّه بين المسلمين من الصحابة والتابعين[١٢٢].

ومن الجدير بالذكر أن بعض التفاسير الشيعية، من قبيل: مجمع البيان[١٢٣]، وروض الجنان[١٢٤]، ونور الثقلين[١٢٥]، ومنهج الصادقين[١٢٦]، قد اكتفى بنقل الروايات، دون إبداء أيّ شرح أو نقد، باستثناء السيد مصطفى الخميني، حيث قال بشأن هذه الروايات: «والذي يظهر لي أن هذه المنسوجات إما من الإسرائيليات المختلقة والبدَع السيئة المدسوسة في الأحكام والحقائق الراقية الإسلامية، هادفين إلى زجر

الملل عن هذه الديانة القويمة بهذه السياط السود، باسم القرآن، والسوط من النور؛ أو هي اجتهاداتٌ في كلمة صادرة عن مبدأ الوحي»[١٢٧].

وقد روى جلال الدين السيوطي، في تفسير «ق»، عن ابن عباس قال: «خلق الله جبلاً [من زمرّد][١٢٨] يقال له: «ق»، محيط بالعالم، وعروقه إلى الصخرة التي عليها الأرض، فإذا أراد الله أن يزلزل قريةً أمر ذلك الجبل فحرك العرق الذي يلي تلك القرية، فيزلزلها ويحرّكها، فمن ثم تحرّك القرية، دون القرية»[١٢٩].

وإن ابن شهبة، بعد نقل هذا الخبر، لم يصحِّح سنده إلى ابن عباس. وعلى فرض صحة السند فهو معدودٌ في عداد الإسرائيليات[١٣٠].

وقال العلاّمة الطباطبائي في بحثٍ روائي، على هامش تفسير الآيات الأولى من سورة «ق»، ضمن نقله روايةً عن تفسير عليّ بن إبراهيم القمي هي على شاكلة المرويات المذكورة في تفاسير العامة: «وكيفما كان لا تعويل على هذه الروايات، وبطلان ما فيها يكاد يلحق اليوم بالبديهيات، أو هو منها»[١٣١].

ويبدو أن ذكر الحرف «ق» في هذه السورة هو لبيان عظمة القرآن وشرفه؛ إذ أقسم بعد ذلك مباشرة بقوله: ﴿**وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ**﴾ (ق: ١)[١٣٢].

خلاصةٌ واستنتاج

الإسرائيليات مصطلحٌ شاع في أواخر عهد الصحابة والتابعين، واستُعمل في مفهوم أوسع، يشمل كل رواية أو قصة تسرَّبت إلى الدائرة الإسلامية من غير المصادر الإسلامية، الأعم ممّا كان مشافهة أو غيره.

وكان في عهد الصحابة بعض البسطاء والسذّج، الذين لم يلتزموا بالنهي المؤكَّد الصادر عن النبي الأكرم‏ﷺ، فكانوا رغم ذلك يرجعون إلى أهل الكتاب؛ للحصول على بعض المعلومات التي ظنّوا عدم وجودها في المصادر الإسلامية. أما العلماء من الصحابة فكانوا يرَوْن في وجود النبي الأكرم‏ﷺ والإمام عليّ بن أبي طالب‏‏ عليه السلام ما يغنيهم عن الرجوع إلى أهل الكتاب.

ويمكن بيان أهم أسباب انتشار واتّساع رقعة الإسرائيليات في المصادر

الإسلامية في ما يلي:

أ. الضعف الثقافي للمجتمع العربي.

ب ـ الحقد اليهودي العريق تجاه المسلمين.

ج ـ اختصار القرآن في بيان القصص.

د ـ تشجيع القصّاصين من قبل السلطات الحاكمة.

هـ ـ المنع من كتابة الحديث وروايته.

و ـ التسامح والتساهل في نقل الروايات ونقدها.

وقد عدّ الأستاذ معرفت ثمانية أشخاص من الصحابة والتابعين بوصفهم من القنوات الرئيسة لتسلُّل وتسرُّب الإسرائيليات إلى المصادر الإسلامية، وأنهم نقلوها عنهم مباشرةً على نحو الأصالة، أو من خلال التأثُّر بهذا النوع من المرويات. وهؤلاء الثمانية هم: عبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، وتميم بن أوس الداري، ووهب بن منبّه، ومحمد بن كعب القرظي، وعبد الله بن عمرو، وأبو هريرة الدوسي، وابن جُريج الرومي.

وقد ذهب الأستاذ معرفت ـ خلافاً لرأي الدكتور محمد حسين الذهبي ـ إلى القول بعدم تضخيم دور ابن جُريج في هذا المورد؛ إذ لم يُنقل عنه في هذا الشأن سوى رواية واحدة عن ابن عبّاس فقط.

وقد عمد الأستاذ معرفت ـ في بداية الأمر ـ إلى تقسيم المرويات الإسرائيلية إلى: شفهية؛ وغير شفهية. وقال بأن أغلب المرويات الشفهية ـ أو جملتها ـ مرويات مختلقة، ولا أساس لها من الصحة، ولا يمكن الاعتماد عليها.

ثم عمد إلى تقسيم المرويات غير الشفهية ـ على غرار ما قام به الدكتور محمد بن محمد أبو شهبة ـ إلى ثلاثة أقسام، وهي: ما يوافق الشرع؛ وما يخالف الشرع؛ ومسكوت عنه.

وقد ذهب الأستاذ معرفت ـ على غرار الدكتور محمد حسين الذهبي ـ إلى تقسيم مجموع تفاسير الفريقين، من حيث نقل ونقد الإسرائيليات، إلى ستة أقسام. وقال بأن تفسيري الطبري والسيوطي هما المصدر الرئيس في انتشار الإسرائيليات في

الكتب التفسيرية المتأخِّرة. وقد عرَّف بتفسير الميزان للعلامة الطباطبائي رحمه الله بوصفه تفسيراً لم ينقل من المرويات الإسرائيلية إلاّ نادراً، وذلك بداعي النقد والردّ عليها.

كما قام الأستاذ معرفت بذكر ما يقرب من الأربعين مورداً من الروايات الإسرائيلية، على ما جاء في كتاب «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير»، للدكتور محمد أبو شهبة، وعمد ـ في الغالب ـ ضمن نقل أقوال المفسرين، وأغلبها من تفاسير العامة ـ إلى نقدها من الناحية السندية والدلالية.

الهوامش

(١) انظر: محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات: ١٩ ـ ٢١؛ رمزي نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير: ٧١.

(٢) انظر: التوراة، سفر الوجود، الباب ٣٢: ٢٥؛ وكذلك: قاموس الكتاب المقدس: ٥٣، ١٤٢.

(٣) انظر: دائرة المعارف مصاحب ١: ١٢٥.

(٤) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٦٥؛ رمزي نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير: ٧٢ ـ ٧٣.

(٥) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٦٥ ـ ١٦٦؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٧٩ ـ ٨١.

(٦) انظر: المصدر السابق. وكذلك انظر: محمد هادي معرفت، إسرائيليات، دائرة المعارف قرآن كريم ٣: ٣٤٢.

(٧) انظر: المسعودي، مروج الذهب ٢: ٢٤٥. ولمزيدٍ من الاطلاع، انظر: محمد تقي دياري بيدگلي، پژوهشي در باب إسرائيليات در تفاسير: ٧٣ ـ ٨٠.

(٨) انظر: محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث: ٢٢ ـ ٢٣.

(٩) انظر: النحل: ١٦، ٤٣ ـ ٤٤؛ الإسراء: ١٧، ١٠١.

(١٠) انظر: آل عمران: ١١٨.

(١١) صحيح البخاري ٣: ٢١٧.

(١٢) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٨٦ ـ ١٩٨؛ أحمد أمين، فجر الإسلام: ٢٠١؛ إجناتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي: ٨٤ ـ ٨٨.

(١٣) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ١٢٨.

(١٤) انظر: الشيخ محمود أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ١٦٥.

(١٥) صحيح البخاري ٣: ٢٣٧. وانظر أيضاً: المصدر السابق ٩: ١٣٦. ولمزيدٍ من الاطلاع انظر:

محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢٥٢ ـ ٢٦٧.

(١٦) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(١٧) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(١٨) انظر: مقدمة ابن خلدون: ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

(١٩) انظر: محمود أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ محمد جواد مغنية، إسرائيليات القرآن: ٤٢ ـ ٤٣.

(٢٠) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٦٩؛ وانظر أيضاً: إجناتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي: ٧٥.

(٢١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٢٢) انظر: محمد بن محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير: ٨٩ ـ ٩٠؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ١٣٠.

(٢٣) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ١٠٣ ـ ١٠٨.

(٢٤) انظر: المصدر السابق: ١٢٥ ـ ١٢٦؛ أحمد أمين، فجر الإسلام: ١٦٠.

(٢٥) انظر: محمد أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ٢١٦؛ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٤: ٧٣.

(٢٦) انظر: محمد رضا الحسيني الجلالي، تدوين السنة: ٤٨٧.

(٢٧) انظر: جعفر السبحاني، الملل والنحل ١: ٦٨ ـ ٦٩، ٧٧.

(٢٨) انظر: محمد أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ١١٨، ١٤٥ ـ ١٤٧؛ وانظر أيضاً: محمد رضا الحسيني الجلالي، تدوين السنة: ٤٨٠ فما بعد.

(٢٩) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٧٦ ـ ١٧٨؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١١: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٣٠) انظر: البقرة: ٢١١؛ آل عمران: ٩٣؛ الأعراف: ١٣٦؛ يونس: ٩٤؛ الرعد: ٤٣؛ الإسراء: ١٠١؛ النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧٧.

(٣١) انظر: البقرة: ٧٥، ٧٩، ١٠٩، ١٣٠، ٢٠٨؛ آل عمران: ١١٨؛ النساء: ٤٦؛ المائدة: ١٣، ٤١، ٨٢؛ الأنعام: ٦٨؛ الكهف: ٢٢؛ العنكبوت: ٥١.

(٣٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ٢٥٢؛ ١٤: ٢٥٣.

(٣٣) انظر: كنز العمال ١٠: ١٦٠؛ صحيح البخاري ٤: ١٤٥.

(٣٤) انظر: صحيح البخاري ٣: ١٦٥؛ ٥: ١٥؛ ٨: ١٦٠؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٤٨؛ ٦: ٤٦٩، ٤٧١ فما بعد؛ كنز العمال ١٠: ٢٠١.

(٣٥) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٦: ٣٢٠، نقلاً عن: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٩١.

(٣٦) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٧١ ـ ١٧٣.

(٣٧) انظر: جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ١: ١٠١ ـ ١٠٣.

(٣٨) مسند أحمد بن حنبل ٢: ١٣.

(٣٩) انظر: صحيح البخاري ٣: ٢١٨؛ ٨: ٢٦١.

(٤٠) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ١٢٨؛ محمد هادي معرفت، إسرائيليات، دائرة المعارف قرآن كريم ٣: ٢٢٨.

(٤١) انظر: المصدر السابق نفسه؛ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٨٢ ـ ٨٣؛ نقش أئمّه در إحياي دين ١٢: ٢٠.

(٤٢) انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام ٤: ٤٠؛ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢: ٤١٣.

(٤٣) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ١: ٨٧.

(٤٤) انظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢: ٤١٦.

(٤٥) انظر: جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ١٦٨؛ محمود أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ١٤٨.

(٤٦) انظر: جلال الدين السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور ٥: ٣٠٥؛ كنز العمال ٢: ٤٨٨؛ أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء ٦: ٢٠.

(٤٧) محمود أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ١٥٥.

(٤٨) انظر: المصدر السابق: ١٦٤. وانظر أيضاً: رمزي نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير: ٩٥.

(٤٩) انظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان ١: ٥٠١؛ وانظر أيضاً: جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ٢٣٨.

(٥٠) انظر: تفسير ابن كثير ١: ١٣٨.

(٥١) انظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير ٣ ـ ٤: ١٩٩.

(٥٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ ١٧: ٢٠٧؛ ١٥: ٣٦٩؛ وانظر أيضاً: محمود أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ٢٠٩.

(٥٣) انظر: أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات: ١٥٩ ـ ١٦٦.

(٥٤) انظر: محمود أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ١٨٢.

(٥٥) انظر: ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة ١: ٢٥٦.

(٥٦) انظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢: ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(٥٧) انظر: صحيح مسلم ٩: ٤١٢ ـ ٤١٧.

(٥٨) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٥٩) لا يخفى على القارئ الكريم ما في التعبير المتقدِّم من كون وهب قد ولد في عهد عثمان وأسلم في عهد رسول الله من التهافت، هكذا ورد في الأصل فلاحِظْ. (المعرِّب).

(٦٠) انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام ٨: ١٢٥؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ ١: ١٠٠؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب ١١: ١٤٨.

(٦١) انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال ٤: ٣٥٢.

(٦٢) انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام ٨: ١٢٥.
(٦٣) محمود أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ١٧٤.
(٦٤) انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام ٨: ١٢٥.
(٦٥) انظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك ١: ١٠٨.
(٦٦) المراد بـ (القدر) الاعتقاد بالاختيار وحرّية الإنسان وإرادته.
(٦٧) انظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ١١: ١٤٨؛ الذهبي، ميزان الاعتدال ٤: ٣٥٣.
(٦٨) انظر: محمد حسن بكائي، كتابنامه بزرگ قرآن كريم ١: ٣٣٢. نقلاً عن: معجم مصنفات القرآن الكريم ٣: ١٧٨.
(٦٩) انظر: المزي، تهذيب الكمال ٢٦: ٣٤٠؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٩: ٣٧٣؛ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥: ٦٥.
(٧٠) انظر: المصدر السابق نفسه.
(٧١) انظر: مهدي الروحاني، بحوث مع أهل السنة والسلفية: ٨٤؛ وانظر أيضاً: رسول جعفريان، قصة خوانان در تاريخ إسلام: ٦٨ ـ ٦٩.
(٧٢) انظر: المزي، تهذيب الكمال ٢٦: ٣٤٠؛ محمد حسين الذهبي، الإصابة في تمييز الصحابة ٤: ١٩٢ ـ ١٩٣.
(٧٣) هذا الكلام لا ينسجم مع تاريخ ولادته قبل الهجرة بسبع سنين. (المعرِّب).
(٧٤) انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام ٤: ١١١؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٤: ١٩٢ ـ ١٩٣.
(٧٥) انظر: الخطيب البغدادي، تقييد العلم: ٧٤.
(٧٦) انظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير: ٩٨.
(٧٧) انظر: المصدر السابق: ٤٥.
(٧٨) انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام ٣: ٣٠٨؛ أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء ١: ٣٧٦.
(٧٩) انظر: محمود أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ٢٠٠ ـ ٢٠٤.
(٨٠) انظر: المصدر السابق: ٢١٠؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ١١٦ ـ ١١٨.
(٨١) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٩٨.
(٨٢) انظر: محمد هادي معرفت، إسرائيليات، دائرة المعارف قرآن كريم ٣: ٢٢٣؛ وانظر أيضاً: ابن جرير الطبري، جامع البيان ٧: ٨٣ ـ ٨٨؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٣٤٦.
(٨٣) انظر: ابن شهبة، الإسرائيليات والموضوعات: ١٥٩ ـ ٣٠٥.
(٨٤) انظر: المصدر السابق: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.
(٨٥) انظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ١: ١٦٩ ـ ١٧١؛ شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٦٥٩؛ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٦: ٣٥٧ ـ ٣٥٩.

(٨٦) انظر: ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير: ٩٨.

(٨٧) انظر: محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث: ٤٧ ـ ٥٤.

(٨٨) انظر: المصدر نفسه.

(٨٩) انظر: المصدر السابق: ٦٨.

(٩٠) انظر: محمد هادي معرفت، إسرائيليات، دائرة المعارف قرآن كريم ٣: ٢٢٩؛ وانظر أيضاً: معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ١٣٤.

(٩١) الكتاب المقدّس، سفر المزامير، المزمور السابع والثلاثون، الفقرة التاسعة.

(٩٢) الكتاب المقدس، سفر الخروج، الإصحاح الحادي والثلاثون، الفقرة ١ ـ ٤.

(٩٣) صحيح البخاري ٣: ٢١٧.

(٩٤) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ١٤١.

(٩٥) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ١٨٦ ـ ١٩٨.

(٩٦) انظر: محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث: ١١٩ ـ ١٢١.

(٩٧) انظر: مرتضى العسكري، نقش أئمه در إحياي دين (دور الأئمة في إحياء الدين) ٦: ١١٣؛ ٧: ٧٠.

(٩٨) انظر: رمزي نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير: ٢٢٢، ٣٢٩. وقد ذهب الأستاذ معرفت إلى القول بأن تفسير الطبري وجلال الدين السيوطي يشكّلان أساساً ومصدراً لنشر وإشاعة الإسرائيليات في تفاسير المتأخرين. انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ١٤٢.

(٩٩) انظر: محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث: ١٢٣؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٣١٣.

(١٠٠) انظر: محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث: ١٢٩؛ محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٣٤٠.

(١٠١) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٧ ـ ٨: ١٤٥، ٧٤٢، ٧٤٦؛ الفخر الرازي، روض الجنان ٢: ٨٢؛ ٩: ١٥٨ ـ ١٥٩.

(١٠٢) انظر: محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث: ١٣٧، ١٤٦.

(١٠٣) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ١٤٧، ٢٣١؛ ٤: ١٣٦؛ ٥: ٢٩١؛ ٨: ٣٧٨؛ ١١: ٦٤ ـ ٧١. وانظر أيضاً لمزيدٍ من الاطلاع: ١٣٣ ـ ١٣٤؛ ١٤: ٣١٦ ـ ١٩٧؛ ١٥: ٣٦٩؛ ١٧: ١٩٤، ٢٠٦ ـ ٢٠٧، ٣٦٢ فما بعد.

(١٠٤) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٨٦؛ محمد هادي معرفت، إسرائيليات: ٢٢٥؛ رمزي نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير: ٢١٤، ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(١٠٥) ابن جرير الطبري، جامع البيان ١: ٣٦٣ ـ ٣٦٧؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ١: ٩٧ ـ ١٠٣.

(١٠٦) انظر: التحريم: ٦؛ الأنبياء: ١٩، ٢٦ ـ ٢٨.

(١٠٧) انظر: محمد بن محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير: ١٥٩ ـ ١٦٦، دار الجيل، بيروت.
(١٠٨) الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ٢١١، طبعة النجف الأشرف.
(١٠٩) انظر: الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ٢١١، الباب ٢٧، ح٢؛ وللمزيد من الاطلاع انظر: تفسير ابن كثير ١: ١٣٧ ـ ١٤١؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٣٩؛ محمد تقي دياري بيدگلي، پژوهشي در باب إسرائيليات در تفاسير: ٢٢٤ ـ ٢٢٩.
(١١٠) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٦٢٣.
(١١١) انظر: محمود الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ٩: ١٣٩، ١٤٢.
(١١٢) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٢٠٢ ـ ٢٠٩.
(١١٣) تفسير ابن كثير ٢: ٢٧٥.
(١١٤) الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ٢: ٢٥٩.
(١١٥) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٨: ٣٧٨.
(١١٦) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٣ ـ ٤: ٧٨٣.
(١١٧) انظر: تفسير العياشي ٢: ٤٣ ١٢٥.
(١١٨) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٨: ٣٧٨.
(١١٩) محمد بن محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير: ٢٩٢.
(١٢٠) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان ١: ١٨٥، حيث نقل ثمانية عشرة رواية في هذا الشأن.
(١٢١) المصدر السابق: ١٨٧.
(١٢٢) انظر: رشيد رضا، تفسير المنار ١: ١٧٥.
(١٢٣) انظر: مجمع البيان ١ ـ ٢: ١٧٥.
(١٢٤) انظر: روض الجنان ١: ١٤٥.
(١٢٥) انظر: نور الثقلين ١: ٣٧.
(١٢٦) انظر: منهج الصادقين ١: ١٠٧.
(١٢٧)مصطفى الخميني، تفسير القرآن الكريم ٤: ١٤٢.
(١٢٨) ما بين المعقوفتين لم نجده في تفسير الدرّ المنثور مروياً عن ابن عباس!.. نعم، هو مروي في هذا التفسير عن عبد الله بن بريدة، في رواية أخرى تختلف في مضمونها عن رواية ابن عباس، فاقتضى التنويه. (المعرِّب).
(١٢٩) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ١٠١ ـ ١٠٢.
(١٣٠) انظر: محمد بن محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير: ٣٠٢ ـ ٣٠٥؛ وانظر أيضاً: تفسير ابن كثير ٤: ٢٢١.
(١٣١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٣٤٦.
(١٣٢) وللمزيد من الاطلاع انظر: ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل) ٢٢: ٢٢٧.

مصحف الإمام عليّ عليه السلام

في قراءات الشيخ معرفت

. القسم الثاني .

د. جعفر نكونام(*)

ترجمة: حسن علي مطر

٩. ترتيب مصحف الإمام عليّ عليه السلام

تقدّم أن ذكرنا أن الاعتقاد السائد بين علماء الإسلام منذ القدم يقوم على القول بأن ترتيب مصحف الإمام علي عليه السلام كان موافقاً لترتيب النزول. ويستند هذا القول إلى طائفتين من الروايات. وقد وردت الطائفة الأولى على شكل تعابير من قبيل:

- فألّفه كما أنزل الله[١].
- كما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وآله[٢].
- فكتبه على تنزيله.
- الأول فالأول.
- كتب المنسوخ، وكتب الناسخ في إثره[٣].
- قد ألَّفْتُه كما أمرني وأوصاني رسول الله صلى الله عليه وآله، كما أُنزل[٤].
- كتابٌ جديد[٥].
- إنه يُخالف فيه التأليف[٦].

وهكذا تتحدَّث هذه الطائفة من الروايات إجمالاً عن أن مصحف الإمام

(*) أستاذٌ مساعد في جامعة قم.

علي(ع)، أو مصحف إمام العصر(عج)، قد تمّ تأليفه على ترتيب النزول.

إن الذين نقلوا هذا المضمون عبارة عن كلٍّ من[٧]:

١ـ أبو رافع(٣٦هـ).

٢ـ عكرمة(١٠٧هـ).

٣ـ محمد بن سيرين(١١٠هـ).

٤ـ حبة العرني(٧٦هـ).

٥ـ أبو بصير(١١٥هـ).

٦ـ جابر بن يزيد(١٢٨هـ).

٧ـ سالم بن أبي سلمة(١٤٨هـ).

٨ـ شعبة بن الحجّاج(٨٢ ـ ١٦٠هـ).

٩ـ المسعودي(٣٤٥هـ).

إن نصّ روايات هؤلاء يدلّ بوضوحٍ على موافقة مصحف الإمام علي(ع) لترتيب النزول. كما أن ملاحظة بعض القرائن الموجودة في هذه الروايات تشهد بذلك؛ فإن أبا رافع ـ على سبيل المثال ـ قال في روايته: إن الإمام علي(ع) قد ألَّف مصحفه على ترتيب النزول: «ألَّفه كما أنزل الله، وكان به عالماً»[٨].

إن كلمة «التأليف» في رواية أبي رافع تمثِّل شاهداً قوياً على أن المراد من عبارة «كما أنزل الله» في هذه الرواية أن الإمام عليّ(ع) قد ألَّف مصحفه على ترتيب النزول. فإن التأليف في اللغة وفي مصطلح المحدِّثين عندما يستعمل بشأن كتاب الله فإنه يعني الجمع وضمّ الآيات إلى بعضها[٩]. وعليه فإن المراد من عبارة «كما أنزل الله» في رواية أبي رافع هو ترتيب القرآن على طبق النزول.

وروى جابر عن أبي جعفر(ع) أنه قال: «إذا قام قائم آل محمد(ص) ضرب فساطيط لِمَنْ يعلم الناس القرآن على ما أنزل الله عزَّ وجلَّ، فأصعب ما يكون على مَنْ حفظه اليوم؛ لأنه يخالف فيه التأليف»[١٠]. وعلى الرغم من إرسال هذه الرواية، إلا أن إرسالها لا يعني أنها موضوعةٌ أو مختلقة، فما لم تقم قرينةٌ على اختلاقها هناك متَّسعٌ للعمل بها، ولا سيَّما أن لها ما يؤيِّدها. فما ورد في هذه الرواية من عبارة «ضرب

فساطيط لِمَنْ يعلم الناس القرآن على ما أنزل الله عزَّ وجلَّ، فأصعب ما يكون على من حفظه اليوم؛ لأنه يخالف فيه التأليف» يدلّ **أولاً** بوضوح على أن الناس في عصر ظهور صاحب العصر والزمانعجّ سوف يتعلَّمون القرآن تحت إشرافه؛ **وثانياً**: إن هذا التعليم سيكون على ترتيب النزول، ولذلك فإن ترتيبه سيكون مخالفاً لترتيب المصحف الراهن، ومن هنا فإن تعلُّمه سيكون شاقّاً على مَنْ حفظه على الترتيب الراهن. إن هذه القرائن الموجودة في الرواية تدلّ بوضوح على أن مصحف إمام العصر قد تمّ تأليفه على ترتيب النزول.

وإن هذه الرواية، إلى جانب روايات أخرى تدلّ على أن إمام العصرعجّ سيأتي بقرآنٍ جديد[١١]، أو أنه سيعمل على استبدال المصحف الراهن بمصحف الإمام عليّعليه السلام[١٢]، تدلّ بوضوح على أن المراد من القرآن في رواية جابر هو قرآن إمام العصر، وأن قرآنه هو ذاته مصحف الإمام عليّعليه السلام[١٣]. وعلى هذا الأساس عندما يثبت أن قرآن صاحب العصر والزمان موافقٌ لترتيب النزول يثبت أن مصحف الإمام عليّعليه السلام كان موافقاً للنزول أيضاً.

كما روى ابن سيرين أن الإمام عليّعليه السلام قد ألَّف القرآن على طبق تنزيله؛ إذ يقول: «كتبه على تنزيله»[١٤].

وفي روايةٍ أخرى عنه، قال فيها: إن الإمام قد قدَّم فيه المنسوخ على الناسخ: «كتب المنسوخ، والناسخ في إثره»[١٥]. وأضاف إلى ذلك قائلاً: سألتُ عكرمة: هل كان تأليفه كما أنزل، الأوّل فالأول؟[١٦] فقال: «لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يؤلِّفوه هذا التأليف ما استطاعوه»[١٧].

إن ابن سيرين يتحدَّث في هذه الرواية بوضوح عن ترتيب مصحف الإمام عليعليه السلام. يلاحظ أن ابن سيرين يؤكِّد على أن ترتيب مصحف الإمام عليعليه السلام كان على ترتيب النزول بمختلف العبارات، إذ يقول: «على تنزيله»، و«ألَّفوه كما أنزل، الأول فالأول»، و«كتب المنسوخ وكتب الناسخ في إثره»، وكل واحدة من هذه العبارات يشكل قرينة على هذا المعنى الذي أخبر به، وأن ترتيب مصحف الإمام عليعليه السلام كان موافقاً لترتيب النزول.

وكذلك، بالالتفات إلى جميع هذه القرائن، يجب القول: إن معنى «كتب المنسوخ وكتب الناسخ في إثره» أن الآيات الناسخة كانت ـ مثل سائر الآيات ـ على ترتيب النزول، وبذلك تكون الآيات الناسخة متأخّرة من الناحية الزمنية عن الآيات المنسوخة، وعلى هذا الأساس فإنها تأتي بعدها في الترتيب، لا أن الآيات الناسخة توضع بعد الآيات المنسوخة مباشرة.

كما أن كلمة «التنزيل» في كلام ابن سيرين تدلّ على ترتيب النزول لأكثر من قرينة:

فأولاً: إن التأليف لغةً ـ كما أسلفنا ـ، وكذلك في مصطلح المحدّثين، عندما يُستعمل لكتاب الله يُراد منه الجمع والضمّ، ومن هنا يكون معنى عبارة «ألفوه كما أنزل» تشكل قرينة أخرى على هذا المعنى، وهو أن يكون المراد من «التنزيل» في رواية ابن سيرين هو ترتيب مصحف عليّ عليه السلام على طبق ترتيب نزوله.

وثانياً: لقد فهم العلماء ـ من أمثال: أحمد بن فارس(٣٢٩ ـ ٣٩٥هـ)، وابن حجر(٨٥٢هـ)، والسيوطي(٨٤٩ ـ ٩١١هـ)، وابن جزي الكلبي(٦٩٣ ـ ٧٤١هـ) ـ من كلام ابن سيرين ترتيب النزول[١٨].

إن تنزيل القرآن، سواء في كتب اللغة[١٩] أو الروايات والأحاديث، عبارة عن الألفاظ التي نزلت من قبل الله تعالى على نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله[٢٠]. وذلك في آيات من قبيل:

- ﴿**تَنزِيلُ الْكِتَابِ**﴾ (السجدة: ٢؛ الزمر: ١؛ غافر: ٢؛ الجاثية: ٢؛ الأحقاف: ٢).

وفي روايات من قبيل:

- «تنزيل يُتلى ويُقرأ»[٢١].
- «ما شرع الله في التنزيل، وسنّه النبي صلى الله عليه وآله في التأويل»[٢٢].
- «كانت موجودة في التنزيل، ومأثورة في السنة الجامعة»[٢٣].

وعليه ليس التنزيل سوى ألفاظ القرآن. وإذا استعمل أحياناً في بعض الموارد فذلك ناظر إلى مدلول الآيات، من حيث إن اللفظ لا يقبل الانفكاك عن المعنى، ويدل على المعنى بالدلالة الالتزامية.

وإن عبارة «كما أنزل» ـ مثل «على تنزيله» ـ ناظرةٌ إلى ألفاظ القرآن الكريم.

كما يتضح هذا المعنى من خلال الكثير من الشواهد، من قبيل:

ـ «كما أنزل في كتابه، وسنّهما رسول الله‌ﷺ»[٢٤].

وعليه يجب ـ طبقاً لما تقدّم ـ حمل عبارات «التنزيل» و«كما أنزل» على معنى ألفاظ القرآن الكريم، بل وحملهما على معنى ترتيب نزول القرآن، من قبيل: ما رواه الإمام عليّ‌عليه السلام، عن النبيّ الأكرم‌ﷺ: «أخبرني بثواب القرآن سورة سورة على نحو ما نزلت من السماء، فأوّل ما نزل عليه بمكة فاتحة الكتاب، ثمّ اقرأ»[٢٥].

أو من قبيل: الكتب التي تمّ تأليفها تحت عنوان: «تنزيل القرآن»، أو «نزول القرآن»، وتضمّنت روايات ترتيب نزول سور القرآن[٢٦].

إن سؤال ابن سيرين لا يمكن أن يكون ناظراً إلى مصحف الإمام عليّ‌عليه السلام؛ لأن الفعل في عبارته ورد على صيغة الجمع: «ألّفوه كما أنزل، الأول فالأول؟». ومن الواضح أن ابن سيرين لو كان يعني بسؤاله مصحف الإمام عليّ‌عليه السلام لقال: «ألّفه كما أنزل؟»، كما قال: «كتبه على تنزيله».

وعليه يجب القول: إن سؤاله ناظرٌ إلى المصحف العثماني الذي تمّ تأليفه على شكل جماعي. وقد أرجع الشيخ معرفت الضمير في «ألّفوه» إلى كتّاب مصحف عثمان. من هنا يكون معنى العبارة على النحو التالي: «قال ابن سيرين: سألتُ عكرمة: هل ألف كتّاب المصحف العثماني الراهن على ترتيب النزول؟ فقال عكرمة في الجواب: لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يؤلّفوه هذا التأليف ما استطاعوه»[٢٧].

بَيْدَ أن الذي ذكره الشيخ معرفت في كتابه «تاريخ القرآن» فسَّر العبارة على النحو التالي: «لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يؤلّفوه كما ألّفه عليّ‌عليه السلام ما استطاعوه»[٢٨].

وعلى هذا الأساس يجب القول: إن عكرمة أراد بكلامه ـ بالإضافة إلى إنكار موافقة ترتيب المصحف العثماني لترتيب النزول ـ أن يُبيِّن عظمة مصحف الإمام عليّ‌عليه السلام».

على الرغم من أن ابن سيرين لم يُسند روايته إلى الإمام عليّ‌عليه السلام، ولكنْ يبعد أن يكون قد اختلقها من عنده؛ لأنه لا يستفيد من هذا الاختلاق شيئاً. وعليه لا بُدَّ أن

يكون قد نقلها عن شخصٍ آخر، ولكنْ لماذا لم يذكر اسم هذا الشخص؟ إن هذا يدعو إلى التأمُّل.

ونلاحظ في روايةٍ أخرى، رواها ابن سيرين عن عكرمة، يرويها عن الإمام عليّ عليه السلام، قال: «آليت أن لا آخذ عليّ ردائي إلاّ لصلاة جمعة حتّى أجمع القرآن، فجمعته». فكما يتضح من هذه الرواية فإن ابن سيرين نقل كلامه عن عكرمة، وإن عكرمة قد نقل هذا الكلام عن عليّ عليه السلام[٢٩]. وربما كان السبب الذي دعا ابن سيرين إلى عدم ذكر سنده في رواياته الأخرى في مجال مصحف الإمام علي عليه السلام يعود إلى اشتهار الخبر، فلم يجِدْ ضرورةً إلى بيان السند.

هذا، مع أن توقُّع السند من التابعي أو الصحابي قد لا يكون مبرراً؛ إذ لم تكن ظاهرة الأسناد قد تبلورت بعد بين المسلمين؛ إذ يعود تاريخ ذكر الأسناد إلى بداية القرن الهجري الثاني[٣٠].

وعليه نقول: صحيح أن ابن سيرين لم يروِ الحديث عن الإمام المعصوم عليه السلام، وصحيحٌ أنه لم يَرَ مصحف الإمام عليّ عليه السلام بأمِّ عينه، إلا أن هذا الحديث ـ مع ذلك ـ لا يمكن أن يكون مجرَّد توهُّم». والدليل على ذلك أن وصف مصحف الإمام علي عليه السلام بكونه موافقاً للنزول قد ورد في روايات أخرى أيضاً.

ومن الجدير بالذكر أن صدر رواية ابن سيرين قد اشتمل على مضمون كلام يؤيِّد خلافة أبي بكر من قبل الإمام عليّ عليه السلام؛ إذ ورد فيها: «أكرهت إمارتي؟ قال عليه السلام: لا». ولكنْ لا شَكَّ في أن هذا الجزء من الحديث لابن سيرين مختلقٌ، وينطوي على تحريف للحقيقة التاريخية الثابتة[٣١]. أما الجزء الآخر من الرواية، والذي هو في خصوص جمع المصحف من قبل الإمام عليّ عليه السلام وترتيبه، فلا يمكن أن يكون مختلقاً؛ إذ ليس هناك ما يدعو ابن سيرين إلى اختلاقه. يُضاف إلى ذلك وجود شواهد ومؤيدات أخرى لهذا الأمر أيضاً.

يُصرِّح الشيخ معرفت، ضمن ذكر الروايات والأقوال التي تعبِّر عن تنظيم مصحف الإمام علي عليه السلام على ترتيب النزول، قائلاً: «امتياز مصحفه عليه السلام **أولاً**: بترتيبه الموضوع على ترتيب النزول، الأول فالأول في دقّة فائقة»، وبذلك كانت السور الأولى

في بدايته، والسور الأخيرة في نهايته[٣٢].

وقال في موضعٍ آخر، نقلاً عن الشيخ المفيد: «وقد جمع أمير المؤمنين عليه السلام القرآن المنزل من أوله إلى آخره... فقدَّم المكي على المدني، والمنسوخ على الناسخ»[٣٣].

وفي هذا الإطار عمد الشيخ معرفت إلى نقل رواية ابن سيرين ـ من مصادر أهل السنّة ـ، والتي تقول: لقد كان تأليفه كما أنزل، الأوّل فالأوّل[٣٤].

كما أشار إلى ما ذهب إليه علماء أهل السنّة ـ من أمثال: ابن جزي الكلبي وابن حجر وابن فارس والسيوطي ـ من القول بأن مصحف الإمام علي عليه السلام كان موافقاً لترتيب النزول[٣٥].

ومن طرق الشيعة نقل سماحته رواية أبي رافع، والتي تقول: إن الإمام ألَّف كتاب القرآن كما أنزل الله[٣٦].

كما نقل رواية الإمام الباقر عليه السلام في وصف مصحف قائم آل محمد عجل الله فرجه بأن ترتيبه موافق للنزول، ومخالف لترتيب المصحف الراهن[٣٧].

ونقل عن الشيخ المفيد والعلاّمة البلاغي أن أمير المؤمنين عليه السلام قد جمع القرآن كلّه كما أنزل الله، فقدَّم المكي على المدني، وقدَّم منسوخه على ناسخه[٣٨].

وقد عمد بعض الباحثين في الشأن القرآني إلى توجيه دلالة بعض الروايات على أن مصحف الإمام عليّ عليه السلام موافق لترتيب النزول، قائلاً: حيث كان مصحف الإمام مشتملاً على التفسير أيضاً، مضافاً إلى القرآن، يجب القول: إن الذي كان موافقاً لترتيب النزول هو تفسيره فقط، وليس ترتيب مصحفه[٣٩].

بَيْدَ أن هذا التوجيه لا يحلّ أي مشكلة؛ إذ إن مصاحف عصر الصحابة كانت على هذه الشاكلة، بمعنى أنها بالإضافة إلى نصّ القرآن قد اشتملت على تفاسير، وإن تجريد المصاحف من التفاسير قد بدأ منذ خلافة عمر، ومع ذلك كان يتمّ العثور على بعض المصاحف المشتملة على التفاسير واختلافات القراءات ـ مضافاً إلى نصّ القرآن ـ حتّى في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي[٤٠].

يُضاف إلى ذلك أن القول بأن ترتيب نزول القرآن في التفسير هو الذي كان موضع اهتمام الإمام عليّ عليه السلام يقتضي أن نقبل أن هذا الترتيب كان موجوداً في

مصحفه أيضاً؛ إذ لو كان ترتيب النزول مأخوذاً بنظر اعتبار أمير المؤمنين عليه السلام في تفسيره، لا يكون هناك دليلٌ على عدم اعتباره في مصحفه أيضاً.

ويبدو أن من بين الأسباب التي دفعت هؤلاء الباحثين في الشأن القرآني إلى مثل هذا التوجيه أنهم يعتقدون أن القول باختلاف ترتيب مصحف الإمام عليّ عليه السلام عن ترتيب المصحف الراهن يستلزم القول بتحريف القرآن الكريم.

في حين أن الأمر لم يكن كذلك. وإن الكثير من علماء الشيعة، ومنهم: السيد الخوئي، والعلاّمة الطباطبائي، والشيخ معرفت، يرفضون هذا الاستلزام[٤١]؛ لأن تحريف القرآن إنما يكون بالتغيير الذي يؤدّي إلى إزالة الأوصاف الجذرية والجوهرية للقرآن، من قبيل: الإعجاز والحقيقة والهداية والذكر[٤٢]، لا كلّ تغيير آخر، وإلاّ لزم اعتبار تغييرات رسم الخطّ والقراءة السائدة في المصحف الراهن من التحريف أيضاً، في حين أن الأمر ليس كذلك.

أما الطائفة الأخرى من الروايات التي تدلّ على كون مصحف الإمام علي عليه السلام موافقاً لترتيب النزول فهي روايات تقرّر ترتيب نزول السور نقلاً عن الإمام عليّ، أو عن المصحف المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام[٤٣].

وعلى الرغم من أن ترتيب السور الموجودة في هذه الروايات لم تنسب إلى مصحف الإمام علي عليه السلام صراحةً، ولكنّه يحكي عن ترتيب سوره تلويحاً. وفي واحدةٍ من هذه الروايات: حكي عن شُعبة مصحف الصادق عليه السلام، الذي ألف على طبق زمن النزول[٤٤]. لقد كان الإمام الصادق عليه السلام واحداً من ورثة مصحف الإمام عليّ عليه السلام، وعليه يمكن القول بأن ترتيب سور المصحف المنسوب له هو في الحقيقة ترتيب سور مصحف الإمام عليّ عليه السلام. وقد روى كلٌّ من: سعيد بن المسيَّب ومقاتل بن سليمان ترتيب نزول سور القرآن عن الإمام عليّ عليه السلام ضمن روايتين مستقلتين، متطابقتين تماماً مع ترتيب السور المنسوبة لمصحف الإمام الصادق عليه السلام[٤٥]. إن ضمّ هذه الروايات إلى بعضها يعزِّز من احتمال أن يكون ترتيب سور مصحف الإمام عليّ عليه السلام هو على هذا الشكل أيضاً.

ومن الجدير بالذكر أن هناك في هذه الروايات اختلافات يسيرة بشأن ترتيب نزول السور. ولكنْ يبدو أن أكثر هذه الاختلافات لم تكن واردةً في أصل هذه

الروايات، وإنما كانت بفعل سهو الرواة والنسّاخ. وهو أمرٌ شائع منهم في مثل هذه الروايات.

إن علماء الإسلام منذ القدم لم يولوا الروايات غير الفقهية تلك الأهمّية والدقّة التي أولَوْها للروايات الفقهية. ولكنّ هذا الإهمال الذي صدر عنهم تجاه هذه الروايات لم يؤدِّ ـ لحسن الحظّ ـ إلى خسائر لا يمكن احتواؤها؛ لأن هذه الروايات كثيرة ومتعدّدة، ويمكن رصد تلك الثغرات من خلال المقارنة بين مجموع هذه الروايات، والعمل على رفعها.

ومن الجدير بالذكر أن ترتيب نزول السور في المجموع قد نقل من قبل أربعة عشر رجلاً من الصحابة والتابعين، وعلى الرغم من اختلاف مذاهب هؤلاء الرواة إلا أنها حملت بمجموعها ترتيباً واحداً تقريباً(٤٦). غاية ما هنالك لا يمكن القول بضرسٍ قاطع: إن ترتيب نزول سور القرآن هو تماماً كما جاء في هذه الروايات. وحتّى في بعض الموارد يمكن التشكيك في مدنيّة سور، من قبيل: الرحمن والزلزلة والرعد ـ على ما تصرِّح به هذه الروايات؛ لأن سياقها وظاهر آياتها أقرب إلى المرحلة المكّية. وبطبيعة الحال فإن الشيخ معرفت عمد في هذه الموارد إلى تأييد مضمون روايات ترتيب النزول، واتجه إلى القول بمدنية هذه السور(٤٧). وعلى أيّ حال لا يمكن رفض جميع هذه الروايات لمجرّد وجود بعض الاضطرابات.

ومن الجدير بالذكر أن هناك رواية غير مسندة، يذكرها أحمد بن واضح اليعقوبي(توفي بعد عام ٢٩٢هـ)، تصف ترتيب سور مصحف الإمام عليّ على خلاف ترتيب النزول، حيث تمّ تقسيم السور القرآنية في هذه الرواية إلى سبعة أجزاء متساوية نسبياً، وقد اشتمل كل جزء من هذه الأجزاء السبعة على مختلف السور الطويلة والمتوسطة والقصيرة(٤٨).

ولكنْ ليس هناك شكٌّ في أن هذه الرواية مختلقة وغير معتبرة؛ إذ كما يتضح من ترتيب سور هذه الرواية فإن الذي صاغ هذا الترتيب للسور قد جعل فهرسة سور المصحف العثماني نصب عينه، وسعى إلى تقسيم سور القرآن إلى سبعة أقسام متساوية. فهو من خلال وضع واحدة من سور «السبع الطوال» في بداية الجزء أعاد

النظر في الفهرسة مراراً، وأخذ سورة أو أكثر من تلك الفهرسة وصنَّفها ضمن سبعة أجزاء. والذي يؤيّد ذلك أن الأرقام العثمانية للسور في كل مجموعة تبدأ من الأقل إلى الأكثر، ومن هنا لا يمكن بالاستناد إليها ترك الروايات التي تعتبر مصحف الإمام عليّ﵇ موافقاً لترتيب النزول. وقد رفض الشيخ معرفت رواية اليعقوبي، قائلاً: «وهذا الوصف يخالف تماماً وصف الآخرين... من ثمّ فهذا الوصف مخالفٌ لإجماع أرباب السِّيَر والتاريخ»[٤٩].

وكما سبق أن ذكرنا فإن المتاحف قد اشتملت منذ القِدَم على مصاحف للقرآن منسوبة إلى الإمام عليّ﵇، وهي تحتوي على ترتيب مماثل لترتيب المصاحف الراهنة.

ولكنْ، كما قال أهل التحقيق وكتاب فهارس المخطوطات، يبعد أن تكون هذه المصاحف تعود إلى الإمام عليّ﵇؛ وذلك لاشتمالها على التنقيط وعلامات الإعراب وبعض التشكيلات التي تعود إلى القرنين الثالث والرابع الهجريّين، الأمر الذي يُثبت أن هناك أشخاصاً في تلك القرون استنسخوا مصاحف عن المصحف العثماني، وقاموا بنسبتها إلى الإمام عليّ﵇؛ لأسباب نجهلها، أو أن الذين استنسخوها اسمهم عليّ بن أبي طالب[٥٠]. ولذلك لا يمكن بالاستناد إليها أن ندعي أن ترتيب مصحف الإمام عليّ﵇ لم يكن مطابقاً لترتيب النزول.

١٠. مقارنة ترتيب مصحف الإمام عليّ﵇ بالمصحف الراهن

يبدو من ظاهر الروايات أن ترتيب مصحف الإمام عليّ﵇ كان موافقاً لترتيب النزول، سواء في السور أو الآيات. ولا شَكَّ في أن المصحف الراهن ليس موافقاً لترتيب النزول، بل تمّ وضع السور فيه تقريباً من الطوال إلى القصار، وأما في ما يتعلق بترتيب الآيات في السور فلا فرق بين مصحف الإمام عليّ﵇ والمصحف الراهن؛ لأن الآيات في جميع السور على ترتيب نزولها الطبيعي في كلا المصحفين.

ويرى الشيخ معرفت أن هذا الترتيب الطبيعي لم يُنتقض إلاّ في موارد قليلة، من هنا يجب أن يكون الأصل الأولي هو البناء على أن الترتيب القائم لآي ترتيب الآيات في

السور] هو ترتيب النزول، إلاّ إذا ثبت خلافه بدليل، ولم يثبت إلاّ نادراً؛ لأن ما ثبت خلاف موضعه قليلٌ، وإنما كان بأمر النبيﷺ وبإرشاده الخاص[٥١].

كما ورد في الكثير من الروايات، من قبيل: رواية أبي رافع(٣٦هـ)، وسليم بن قيس(بعد ٧٥هـ)، وعليّ بن رباح(حوالي ١١٠هـ)، وجبلة بن سُحيم(١٢٥هـ)، وأبي بكر الحضرمي عن الإمام جعفر الصادق، وعيسى الضرير عن الإمام موسى الكاظم، ومرسلة المسعودي(٣٤٥هـ)، أن الإمام عليّ قد ألّف مصحفه بإشارة ووصية من النبي الأكرمﷺ على ترتيب النزول[٥٢].

إن هذا يستلزم أن يكون ترتيب مصحف الإمام عليّ، الذي كان موافقاً لترتيب النزول، توقيفياً ومؤيَّداً من قبل رسول اللهﷺ، وأن يكون ترتيب السور في المصحف الراهن اجتهادياً ومستنداً إلى ذوق الصحابة؛ إذ على حدّ تعبير السيد جعفر مرتضى: ليس هناك من وجهٍ معقول في أن يأمر النبي الأكرمﷺ الإمام عليّاً ليؤلف القرآن على ترتيب النزول من جهةٍ، وأن يكون مؤيداً لسائر مصاحف الصحابة المخالفة لترتيب النزول توقيفاً من قبله من جهةٍ أخرى[٥٣]. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن مصاحف جميع الصحابة كانت مخالفة لتوقيف النبي الأكرمﷺ، بل إن هذا يعزِّز من احتمال أن لا يكون النبيّ ـ بلحاظ استمرار نزول الوحي والقرآن في حياته ـ قد حصل على فرصة جمع القرآن الكريم وتأليفه في حياته، من هنا فقد أحال الأمر إلى الإمام عليّ في وصيته له. غاية ما هناك أنّه بعد أن رفضت السلطة مصحف الإمام عليّ عمد الصحابة إلى تأليف مصاحف على طبق اجتهاداتهم، وجعلوها أساساً لقراءاتهم، ثم أصبح ترتيب تلك المصاحف نموذجاً للمصحف الراهن. ومن الجدير بالذكر أن الترتيب العام لمصحف أبي بن كعب ومصحف عبد الله بن مسعود كان يبدأ بطوال السور، وينتهي بقصارها، كما هو الحال بالنسبة إلى المصحف الراهن، إلاّ أن الترتيب الجزئي لها قد لا ينطبق حتّى على أربع سور فيما بينها[٥٤]. وهذا دليل آخر على أن هذا الترتيب لم يكن توقيفياً، ولم يكن مستنداً إلى توجيه من النبيّ الأكرم، وإلاّ لما كان هناك من معنى لوجود الاختلاف في ترتيب هذه المصاحف.

ويبدو من بعض القرائن ـ من قبيل: تفرُّق السور المدنية بين السور المكية،

وترتيب السور من الطوال إلى القصار، ونزول أغلب قصار السور في مكّة المكرمة، وسهولة حفظها ـ أن الصحابة في ترتيبهم للسور في مصاحفهم ـ ومن بينها: المصحف الراهن ـ لم يأخذوا بنظر الاعتبار التناسب المفهومي والموضوعي للسور، وإنما كانوا يهدفون إلى أن تكون لهم مصاحفهم الخاصّة. غاية ما هناك حيث كانت السور القصيرة مكّية، وكانت هي الأسبق في النزول، وكان الصحابة قد حفظوها عن ظهر قلب، لم يجدوا ضرورةً إلى كتابتها أوّلاً، ومن هنا فقد عمدوا في البداية إلى كتابة طوال السور، وبعد أن أكملوا كتابة الطوال، ولكي يكون لكلّ واحد منهم مجموعة كاملة من سور القرآن، أضافوا إليه ما كانوا يحفظونه من قصار السور. ومن هنا كان ترتيب المصحف الراهن نتيجة جهود طبيعية قام بها الصحابة؛ للحفاظ على القرآن الكريم وجمعه، دون أن يكون لهم أدنى اهتمامٍ بمضامين السور.

١١ـ محتوى مصحف الإمام عليّ عليه السلام

على ما يتضح من روايات الشيعة وأهل السنّة فقد اشتمل مصحف الإمام عليّ عليه السلام على توضيحات، وإن قراءته تختلف عن قراءة المصاحف الراهنة.

وبعد أن تعرّض الشيخ معرفت إلى ذكر هذه الروايات، عدَّد الامتيازات المضمونية لمصحف الإمام عليّ عليه السلام كما يلي:

١ـ إثباته قراءته كما قرأه رسول الله صلى الله عليه وآله حرفاً بحرف.

٢ـ اشتماله على توضيحات ـ في الهامش ـ، وبيان المناسبة التي استدعت نزول الآية، والمكان الذي نزلت فيه، والساعة التي نزلت فيها، والأشخاص الذين نزلت فيهم.

٣ـ اشتماله على تأويل الآيات[٥٥].

وإن الذي تحدّث عنه سماحته بشأن مضمون مصحف الإمام عليّ عليه السلام قد ورد بشكل آخر في روايات الشيعة وأهل السنّة.

جاء في رواية ابن سيرين: «لو أصبت ذلك الكتاب كان فيه العلم»[٥٦]. وفي رواية سُلَيْم بن قيس الهلالي، عن الإمام عليّ عليه السلام، أنه قال: «ما نزلت آية على رسول الله صلى الله عليه وآله

إلا أقرأنيها، وأملاها عليّ، فأكتبها بخطي، وعلّمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها»(٥٧). وجاء في روايةٍ أخرى: عندما جاء الإمام عليّ عليه السلام بمصحفه إلى مسجد المدينة، وعرضه على أبي بكر، ونظر فيه، وجد فيه بعض ما يفضح المنافقين من الصحابة، ولذلك لم يقبل منه(٥٨). وعن أبي نصر البزنطي أنه شاهد تفسيرات مضافة إلى مصحف الإمام الرضا عليه السلام(٥٩).

وعلى أيّ حال فإن من أهم الإضافات التي ذكرت لمصحف الإمام عليّ عليه السلام: التأويل، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والقراءة.

ورد في رواية سُلَيْم بن قيس الهلالي أن مصحف الإمام عليّ عليه السلام كان يشتمل على تأويل القرآن أيضاً، وما جاء في هذه الرواية: «كنت إذا سألته أجابني، وإذا سكت أو نفدت مسائلي ابتدأني. فما نزلت عليه آية من القرآن إلاّ أقرأنيها وأملاها عليَّ، فكتبتها بخطي»(٦٠).

وجاء في موضع آخر منها: «يا طلحة، إن كل آية أنزلها الله في كتابه على محمد صلى الله عليه وآله عندي، بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطي بيدي، وتأويل كل آية أنزلها الله على محمد صلى الله عليه وآله، وكل حلال أو حرام أو حد أو حكم أو أي شيء تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة عندي مكتوب، بإملاء رسول الله وخط يدي، حتّى أرش الخدش»(٦١).

ويبدو أن المراد من التأويل في هذه الرواية هو مصداق الآيات، الأعم من تلك التي كانت قبل نزول القرآن أو في وقت نزول القرآن، أو تلك التي سيكتب لها الوجود فيما بعد. كما روي عنه عليه السلام في ذلك قوله: «أما ما في كتابه تعالى في معنى التنزيل والتأويل فمنه ما تأويله في تنزيله؛ ومنه ما تأويله قبل تنزيله؛ ومنه ما تأويله مع تنزيله، ومنه ما تأويله بعد تنزيله»(٦٢).

وعليه فإن الإمام عليّ عليه السلام قد بيّن في مصحفه موارد كل آية، مع ذكر المصاديق الناظرة إليها. قال الشيخ معرفت: إن المراد من التأويل في مصحف الإمام عليّ عليه السلام هو اشتماله على الجوانب العامة من الآيات، بحيث لا تخصّ زماناً ولا مكاناً ولا شخصاً خاصاً(٦٣). ويبدو أن مراده من الجوانب العامة مفهوماً من الآيات يشمل جميع المصاديق في كل زمان ومكان، وأن يشمل حتّى الأشخاص الذين لم يكن لهم

وجودٌ في زمن النزول أيضاً.

جاء في روايات الفريقين، كما في رواية ابن سيرين وسُلَيْم بن قيس، أن مصحف الإمام عليّ عليه السلام قد اشتمل على الناسخ والمنسوخ.

ويرى الشيخ معرفت أن النسخ في الروايات هو مطلق التعارض بين آيات القرآن الكريم، الأعمّ من أن يكون هذا التعارض كلياً أو جزئياً؛ وعليه فإن النسخ هنا يحتوي على معنى أعمّ من المعنى الأصولي، ويشمل حتى التخصيص والتقييد الأصولي أيضاً[٦٤]. كما يشمل هذا المعنى من النسخ جميع آيات القرآن الأعمّ من الأحكام والعقائد.

عن أبي عبد الرحمن أن علياً عليه السلام مرّ بقاص[٦٥] فقال: «أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا. قال: هلكت وأهلكت»[٦٦].

طبقاً لكلام الشيخ معرفت، لقد كان مراد الإمام: هل تعرف الآيات المتعارضة فيما بينها بحسب الظاهر، ولكنها مبيّنة ومفسّرة لبعضها بحسب الحقيقة والواقع، لكي ترجع بعضها إلى بعض، للوصول إلى فهمها وتفسيرها الصحيح، ومن خلال ذلك تعمل على بيان المقاصد الحقيقية للقرآن وإيصالها إلى الناس؟

ولا يخفى ـ بطبيعة الحال ـ أن هناك رواية مروية عن الإمام عليّ عليه السلام قريبة من المعنى الأصولي الذي يتبادر إلى الذهن، فقد رُوي أن الإمام عليّ قال في أحد الأصناف من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله في خصوص أخذ الحديث عنه: «ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً يأمر به، ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيءٍ، ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخٌ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخٌ لرفضوه»[٦٧].

وعلى أيّ حال يبعد أن يكون المراد من النسخ في الرواية السابقة هو مجرّد المعنى الأصولي للنسخ؛ إذ إن معرفة موارد النسخ ـ كما جاء في الروايات ـ على درجة بالغة من الأهمية، بحيث إن الإمام عليّ عليه السلام يعتبر عدم العلم به مقروناً بالهلاك، في حين أن موارد النسخ بالمعنى الأصولي قليلةٌ ونادرة جداً، وإن بعض العلماء، من أمثال: السيوطي والشيخ معرفت، لا يرَوْن أنّ هذه الموارد تتجاوز ٢٠ مورداً[٦٨]. ومن الواضح أن

عدم معرفة هذه الموارد القليلة لا يستوجب الهلاك.

ورد في رواية سُلَيْم بن قيس الهلالي أن مصحف الإمام عليّ عليه السلام يشتمل على المحكم والمتشابه. وقد عرَّف الشيخ معرفت المتشابه بأنه عبارة عن اللفظ الذي يحمل وجوهاً مختلفة من المعاني[٦٩]. وفي رواية عن الإمام عليّ عليه السلام أنه عرّف المتشابه بهذا التعريف، إذ يقول: «أما المتشابه من القرآن فهو الذي انحرف منه متّفق اللفظ مختلف المعنى»[٧٠].

وفي هذه الموارد يقع الناس في الخطأ عادةً، فلا يعلمون المعنى الحقيقي. وفي هذا المعنى رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام أنه قال: «إنما هلك الناس في المتشابه؛ لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلات من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء»[٧١].

وقد مثَّل الإمام عليّ عليه السلام للمتشابه في هذه الرواية بلفظ «الضلالة»، حيث تنسب في آية إلى الله[٧٢]، وفي آية إلى رسول الله صلى الله عليه وآله[٧٣]، وفي آية ثالثة إلى الكفار[٧٤]، وفي آية رابعة إلى الأصنام[٧٥]، وفي آية أخرى بمعنى النسيان[٧٦].

كما يُفهم من بعض الروايات أن قراءة مصحف الإمام عليّ عليه السلام تختلف في بعض الموارد ـ في الحدّ الأدنى ـ عن قراءة المصحف القائم.

ولا شَكَّ ـ بطبيعة الحال ـ بأن هذا الاختلاف في القراءة لا يصل إلى الحدّ الذي يغيِّر في معنى الآيات، كأن يبطل حقّاً، أو يحقّ باطلاً، ولذلك نجد الإمام عليه السلام يقول لطلحة: اقرأوا في المصحف الذي بين أيديكم تهتدوا[٧٧]. وقال لمجموعة من الصحابة، منهم: زيد بن أرقم، وأبيّ بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت: «اقرأوا القرآن كما يقرأه الناس»[٧٨].

ومن موارد اختلاف القراءة في مصحف الإمام عليّ عليه السلام عن القراءة الموجودة في المصحف القائم قراءةُ ﴿وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ﴾ (الواقعة: ٢٩). فقد روى الإمام الحسن عليه السلام وقيس بن سعد(٥٩هـ): «روت العامة عن عليٍّ عليه السلام أنه قرأ عنده رجلٌ: ﴿وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ﴾، فقال: ما شأن «الطلح»[٧٩]؟! إنما هو «طلع»، كقوله: ﴿فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ﴾ (الشعراء: ١٤٧ ـ ١٤٨)، فقيل له: ألا تغيِّره؟ فقال: إن القرآن لا يُهاج

اليوم ولا يُحرَّك».

وبطبيعة الحال فإن الشيخ معرفت قد ذكر هذا المورد ضمن الموارد التي يؤدي اختلاف القراءة فيها إلى تغيير الشكل والمعنى(٨٠). يبدو من وجهة نظر سماحته أن سبب اعتراض الإمام عليّ﵇ على تغيير هذا النوع من الموارد أنه كان يريد توفير الصيانة الكاملة لهذا المصحف من التحريف والتبديل(٨١). لا يخفى أن قراءة الطلح طلعاً أو بالعكس لا تغيِّر في المعنى شيئاً، بحيث ينقلب الحق باطلاً أو الباطل حقاً؛ لأن سياق الآية سيصرف المعنى اللغوي للطلح إلى المعنى الذي يتناسب وأجواء الآية، ومن هنا نجد المفسِّرين ـ على الرغم من أن المعنى اللغوي للطلح هو الشجر الشائك ـ يُفسِّرون الطلح هنا بالموز؛ ليتناسب مع سياق الآية المرتبط بوصف نعيم الجنة.

ومن الجدير بالذكر أن الشيخ معرفت يذهب إلى القول بأن القراءة الأصيلة والصحيحة هي قراءة جمهور المسلمين، وهي التي يوافقها أو توافق قراءة عاصم، ومن هنا فإنه يحمل بيان الأئمة﵈ ـ في الحثّ على قراءة القرآن كما يقرأه الناس ـ على قراءة عاصم(٨٢).

وهكذا نواجه هنا نوعاً من التعارض والتهافت؛ إذ لم يقرأ عاصم هذا المورد على صيغة «وطلع منضود». وعلى هذا الأساس يجب القول: إن دعوة الأئمة﵈ للناس بقراءة القرآن على طبق قراءة الجمهور لا تقوم على أن قراءة الجمهور هي القراءة الأصيلة، بل لأن قراءة الجمهور ليست بحيث تحرفهم عن مسار الهداية.

يبدو أن ظروف وشرائط عصر الإمام عليّ﵇ لم تكن مؤاتية، وكان من شأن إصرار الإمام على القراءة الصحيحة في هذه الموارد أن يعرِّض أصل القرآن الكريم للخطر والتحريف، وأما في عصر ظهور صاحب الأمر﵊ فإن الأرضية ستكون مؤاتية لعرض مصحف الإمام عليّ﵇، حيث ستترك القراءات غير الصحيحة والمحرّفة، وسوف يعود القرآن إلى قراءته الأصيلة والصحيحة الأولى. يقول سالم بن أبي سلمة(١٤٨هـ): «قرأ رجل على أبي عبد الله﵇، وأنا أستمع، حروفاً(٨٣) من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله﵇: كفّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس، حتّى يقوم القائم، فإذا قام القائم﵇ قرأ كتاب الله ـ عزَّ وجلَّ ـ على حدّه،

وأخرج المصحف الذي كتبه عليٌّ عليه السلام»[٨٤].

وقريب من هذا المضمون ما رواه محمد بن سليمان(١٨٣هـ)، عن أحد أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام[٨٥]، وحبّة العرني عن الإمام عليّ عليه السلام[٨٦].

لقد تحدّث الشيخ معرفت عن مصحف الإمام عليّ عليه السلام في عدد من مؤلّفاته، ومن أهمها: «التمهيد في علوم القرآن»، و«تاريخ القرآن». وقد اعتمد في توصيف مصحف الإمام عليّ عليه السلام على الكثير من المصادر. ومن أهم تلك المصادر:

أ. من مصادر الشيعة: كتاب سُلَيْم بن قيس، وتفسير العياشي ج١، وتفسير القمّي، ومناقب ابن شهرآشوب، والاحتجاج للطبرسي، وآلاء الرحمن ج١، للبلاغي، وتفسير البرهان للبحراني، وتفسير الصافي ج١، وبحار الأنوار ج٩٢.

ب ـ من مصادر أهل السنة: الفهرست لابن النديم، وطبقات ابن سعد ج٢، وتاريخ اليعقوبي ج٢، والاستيعاب لابن عبد البر، والتسهيل لعلوم التنزيل ج١، لابن جُزي الكلبي، والإتقان في علوم القرآن ج١، للسيوطي.

يرى الشيخ معرفت أن المصحف كان اسماً يُطلق على مجموعة من الصحائف التي تضمّ إلى بعضها، سواء أكان بينها نظم ونسق أم لا. وفي ما يتعلق بالسور التي كانت تنزل آياتها بالتدريج يذهب سماحته إلى القول بأن الآيات في كل سورة منها قد تمّ ترتيبها على أساس نزولها، إلى أن تبدأ سورة جديدة بنزول بسملة جديدة. وكان يتمّ تدوين كل سورة في رقّ أو أديم، ويتم حفظها بشكلٍ مستقلّ. وكان يتم الحفاظ على السور المكتملة في لفافة أو رزمة أو ما شابه ذلك، دون أن يكون بينها أيّ نظم أو ترتيب من حيث الطول والقصر على ما هو عليه المصحف الراهن. وكان السبب في ذلك أن نزول القرآن لم يكتمل بعد. وقد استمر الوضع على هذا الحال ما دام الوحي لم ينقطع، وما دام رسول الله صلى الله عليه وآله على قيد الحياة. وعلى هذا الأساس كان يتم جمع السور والآيات النازلة في كلّ سنة وإلى تلك الفترة في صحائف، ويتمّ جمعها في موضع معين، ولربما كان كلّ واحد من الصحابة يحتفظ في بيته بمجموعةٍ من السور. وعلى هذا يأتي إطلاق كلمة «المصحف» من هذه الناحية، لا أكثر.

لم يبحث الشيخ معرفت في كتابة مصحف الإمام عليّ عليه السلام في حياة النبي صلى الله عليه وآله

مفصَّلاً، وخاض في نقل الروايات الواردة في شأن كتابة مصحف الإمام بعد رحيل رسول الله، حيث نقل سماحته رواية سُلَيْم بن قيس الهلالي بشأن مصحف الإمام الذي كتبه في حياة النبيّ، ومضمونها: «ما نزلت آية على رسول الله إلاّ أقرأنيها وأملاها عليّ، فأكتبها بخطّي، وعلَّمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها».

ولم يبحث الشيخ معرفت في النسبة بين القرآن والمصحف الذي كتبه في حياة النبي الأكرم وبين المصحف الذي ألَّفه بعد رحيله، وإنما اكتفى بمجرّد نقل رواية الأصبغ بن نباتة عنه، أنه قال في زمن خلافته: «والله ما من حرف نزل على محمد إلا أني أعرف في مَنْ أنزل، وفي أيّ يوم، وفي أيّ موضع. ويلٌ لهم أما يقرأون ﴿**إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى ◆ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى**﴾ (الأعلى: ١٨ ـ ١٩). واللهِ عندي، ورثتهما من رسول الله».

ونقل عن سُلَيْم بن قيس الهلالي روايته التي تقول: «عندما أراد تأليف القرآن بعد رحيل رسول الله من الصحف والشظاظ والأشار والرقاع».

أو ما رواه عن الإمام الصادق أن النبي الأكرم قال لعليّ: «يا عليّ، القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقراطيس، فخذوه واجمعوه، ولا تضيّعوه».

ونقل عن أبي رافع أن رسول الله قال لعليّ في مرضه الذي سبق رحيله عن هذه الدنيا: «يا عليّ، هذا كتاب الله خذه إليك، فجمعه عليٌّ في ثوبٍ، فمضى إلى منزله، فلما قبض النبي جلس عليٌّ فألَّفه كما أنزله الله».

قد نفهم من نقل الشيخ معرفت لهذه الروايات أنه يرى أن المصحف الذي ألفه الإمام عليّ بعد رحيل رسول الله إنما كان اعتماداً على تلك الصحائف التي كتبها في حياة النبيّ الأكرم، بإملاء رسول الله، وبخطّ يده. غاية ما هنالك أن تلك الصحائف كانت محفوظةً في بيت رسول الله. كما أنه قد نقل أيضاً رواية ابن عباس التي يقول فيها: إن الإمام قد جمع القرآن من حفظه (من قلبه)، دون أن يردّها أو ينكرها. وربما أمكن لنا القول بأنه لم يصل إلى نتيجةٍ حاسمة في هذا الشأن.

لم يذكر الشيخ معرفت شيئاً عن النسبة القائمة بين مصحف الإمام عليّ

والصحيفة الجامعة وكتاب عليّ‌عليه السلام. وربما أمكن لنا أن نفهم من نقله لرواية سُلَيْم بن قيس الهلالي في تقرير مصحف الإمام عليّ‌عليه السلام في مجال كتابة التأويل والتفسير والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه في القرآن، بإملاء رسول الله وخطّ عليّ، أنه لا يرى اختلافاً بين الصحيفة الجامعة ومصحف عليّ‌عليه السلام؛ وذلك لأن هذا التقرير في رواية سُلَيْم بن قيس ناظرٌ إلى ذات الشيء الذي كان يُعْرَف في عصر الإمامين الباقر والصادق‌عليهما السلام بـ (الصحيفة الجامعة).

كما أن الشيخ معرفت قد اكتفى في ما يتعلق بمآل ومصير مصحف الإمام عليّ‌عليه السلام بنقل الروايات الواردة في هذا الشأن، ولم يقدِّم أيّ تحليل في هذه المسألة. فقد نقل عن سُلَيْم بن قيس الهلالي رواية تقول: بعد أن أتمّ الإمام تأليف المصحف عرضه على الناس، بَيْدَ أن الناس رفضوه، فقال الإمام‌عليه السلام: إنما كان عليَّ أن أخبركم حين جمعته لتقرأوه... أما وقد رفضتموه فواللّهِ لن ترَوْه بعد يومكم هذا أبداً. وروى عنه أيضاً أن طلحة عندما طلب من الإمام أن يعرض مصحفه على الناس قال له: يكفيهم القرآن الذي بين أيديهم؛ لهدايتهم. غاية ما هنالك أن الشيخ معرفت رأى أن هذا الحوار بين طلحة والإمام علي‌عليه السلام كان في زمن عثمان ومشروع توحيد المصاحف، في حين أن صدر وذيل رواية سُلَيْم في كتابه يُثبت أن هذا الحوار والطلب كان في زمن خلافة أمير المؤمنين‌عليه السلام. كما ذكر الشيخ معرفت رواية ابن سيرين التي قال فيها: تطلّبت ذلك الكتاب، وكتبت فيه إلى المدينة، فلم أقدر عليه. كما نقل عن ابن النديم أن مصحف الإمام علي‌عليه السلام كان عند آل جعفر، ونقل عنه أيضاً أنه قال: ورأيت أنا في زماننا عند أبي يعلى حمزة الحسني‌رحمه الله مصحفاً قد سقط منه أوراق بخطّ علي بن أبي طالب، يتوارثه بنو حسن.

بَيْدَ أنه لم يرتَضِ هذه الروايات، وقال بعد الإشارة إلى رواياتٍ منقولة في بحار الأنوار في هذا الشأن: الصحيح عند الشيعة أن مصحف الإمام‌عليه السلام قد تمّ توارثه بين الأئمة واحداً إثر واحد، ولم يَرَه أحدٌ غيرهم. ثم قال بعد ذلك: هكذا حرص الإمام وأوصياؤه‌عليهم السلام على حفظ وحدة الأمة الإسلامية، فلا تختلف بعد اجتماعها على ما هو قرآن كلّه.

النتيجة

يُصرِّح الشيخ معرفت ضمن ذكر الروايات والأقوال التي تعبِّر عن تنظيم مصحف الإمام عليّ عليه السلام على ترتيب النزول، قائلاً: «امتياز مصحفه عليه السلام أوّلاً: بترتيبه الموضوع على ترتيب النزول، الأول فالأول في دقّة فائقة»، وبذلك كانت السور الأولى في بدايته، والسور الأخيرة في نهايته. وقال في موضعٍ آخر، نقلاً عن الشيخ المفيد: «وقد جمع أمير المؤمنين عليه السلام القرآن المنزل من أوّله إلى آخره... فقدَّم المكّي على المدني، والمنسوخ على الناسخ». وفي هذا الإطار عمد الشيخ معرفت إلى نقل رواية ابن سيرين ـ من مصادر أهل السنّة ـ، التي تقول: لقد كان تأليفه كما أنزل، الأوّل فالأول. كما أشار إلى ما ذهب إليه علماء أهل السنّة ـ من أمثال: ابن جزي الكلبي وابن حجر وابن فارس والسيوطي ـ من القول بأن مصحف الإمام عليّ عليه السلام كان موافقاً لترتيب النزول. ومن طرق الشيعة نقل سماحته رواية أبي رافع، التي تقول: إن الإمام ألف كتاب القرآن كما أنزل الله. كما نقل رواية الإمام الباقر عليه السلام في وصف مصحف قائم آل محمد عليهم السلام بأن ترتيبه موافقٌ للنزول، ومخالفٌ لترتيب المصحف الراهن. ونقل عن الشيخ المفيد والعلامة البلاغي أن أمير المؤمنين عليه السلام قد جمع القرآن كلّه كما أنزل الله، فقدّم المكي على المدني، وقدّم منسوخه على ناسخه.

لقد عمد الشيخ معرفت إلى رفض التصوُّر القائل بأن الاعتقاد باختلاف ترتيب مصحف الإمام عليّ عليه السلام عن ترتيب المصحف الراهن يستلزم الاعتقاد بتحريف القرآن. كما رفض سماحته رواية اليعقوبي القائلة بأن ترتيب سوره مخالفٌ لترتيب النزول، قائلاً: إن هذا الوصف لمصحف الإمام عليّ عليه السلام، مخالف لإجماع أرباب السِّيَر والتاريخ.

يرى الشيخ معرفت أن ترتيب الآيات في سور المصحف الراهن قد تمّ ترتيبها في كلّ سورة على ترتيب نزولها، ويرى سماحته أن هذا الترتيب الطبيعي لم يُنتقض إلاّ في موارد قليلة، من هنا يجب أن يكون الأصل الأولي هو البناء على أن الترتيب القائم [أي ترتيب الآيات في السور] هو ترتيب النزول، إلاّ إذا ثبت خلافُه بدليلٍ، ولم يثبت إلا نادراً؛ لأن ما ثبت خلاف موضعه قليلٌ، وإنما كان بأمر النبيّ صلى الله عليه وآله وبإرشاده الخاصّ.

وبعد أن تعرّض الشيخ معرفت إلى ذكر هذه الروايات، عدَّد الامتيازات

المضمونية لمصحف الإمام عليّ عليه السلام، ومن بينها: إثباته قراءته كما قرأه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حرفاً بحرف، وأن قراءة الإمام عليّ عليه السلام فيه تختلف عن القراءة الشائعة بين جمهور المسلمين. ومع ذلك لم يأذن الإمام عليّ بتغيير قراءة المصحف الراهن؛ وذلك لأنه أراد للمصحف الراهن أن يكون محصَّناً بالكامل تجاه التحريف والتبديل.

كما كان الشيخ معرفت يرى أن القراءة الأصيلة والصحيحة من بين جميع القراءات هي قراءة عاصم، ولذلك كان يؤوّل بيان الأئمة عليهم السلام ـ حيث كانوا يدعون أصحابهم إلى القراءة على طبق قراءة جمهور المسلمين وعامّة الناس ـ بقراءة عاصم.

والأمر الثاني الذي يميِّز مصحف الإمام عليّ عليه السلام من المصحف الراهن هو اشتماله على توضيحات ـ في الهامش ـ، وبيان المناسبة التي استدعت نزول الآية، والمكان الذي نزلت فيه، والساعة التي نزلت فيها، والأشخاص الذين نزلت فيهم.

الأمر الثالث: اشتماله على تأويل الآيات. يرى سماحته أن المراد من التأويل في مصحف الإمام عليّ عليه السلام اشتماله على النواحي العامة للآيات غير الشاملة للزمان والمكان والأشخاص بأعيانهم. ويبدو أن مراده من الجوانب العامة هو مفهومٌ من الآيات يشمل جميع المصاديق في كلّ زمان ومكان، بل وحتّى الأشخاص الذين لم يكن لهم وجودٌ في عصر النزول.

الأمر الرابع: إنه اشتمل على تحديد الناسخ والمنسوخ. ويرى سماحته أن المراد من النسخ في الروايات هو مطلق التعارض بين آيات القرآن، الأعمّ من التعارض التام والكلي أو الناقص والجزئي. وعليه فإن النسخ هنا يشتمل على معنى أعمّ من المعنى الأصولي، ويشمل حتّى التخصيص والتقييد الأصولي أيضاً.

الأمر الخامس: إن مصحف الإمام عليّ عليه السلام قد اشتمل على المحكم والمتشابه. وقد عرّف سماحة الشيخ معرفة المتشابه بأنه عبارةٌ عن اللفظ الواحد الذي ينطوي على وجوه مختلفة من المعاني والمفاهيم.

الهوامش

(١) انظر: محمد بن عليّ بن شهرآشوب المازندراني، مناقب آل أبي طالب ١: ٢٦٦؛ ٢: ٤١؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٥١ ـ ٥٢؛ ٤٠: ١٥٥، رواية أبي رافع.

(٢) انظر: محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات: ١٩٣؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٨٨.

(٣) انظر: عبيد الله بن عبد الله الحسكاني، شواهد التنـزيل ١: ٣٨؛ محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ١: ٣٣٨؛ أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف ١: ٥٨٧.

(٤) انظر: علي بن حسين المسعودي، إثبات الوصية للإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام: ١٢١ ـ ١٢٢؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٨: ٣٠٨.

(٥) انظر: محمد بن إبراهيم النعماني، كتاب الغيبة: ١٩٤.

(٦) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٥٢: ٣٣٩ و٣٦٤.

(٧) انظر: المازندراني، مناقب آل أبي طالب ١: ٢٦٦؛ ٢: ٤١؛ الحسكاني، شواهد التنـزيل ١: ٣٨؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ١: ٣٣٨؛ البلاذري، أنساب الأشراف ١: ٥٨٧؛ أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج: ٤٧، ٥١، ١٠٥، ١٠٧، ١٥٦، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٧٩، ٢٨١؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار: ٢٩٢ ـ ٢٩٨؛ المسعودي، إثبات الوصية للإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام: ١٢١ ـ ١٢٢.

(٨) انظر: المازندراني، مناقب آل أبي طالب ١: ٢٦٦؛ ٢: ٤١؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٥١ ـ ٥٢؛ ٤٠: ١٥٥.

(٩) انظر: محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، لسان العرب، ذيل المادة (ألف)؛ صحيح البخاري ٤: ١٩١١، رقم ٤٧١٠؛ صحيح ابن خزيمة ١: ٢٧٠؛ المجلسي، بحار الأنوار ٣٥: ٣٨٧؛ ٨٩: ٧١.

(١٠) محمد بن محمد بن النعمان المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: ٣٨٦.

(١١) انظر: النعماني، كتاب الغيبة: ١٩٤.

(١٢) انظر: علي أحمدي ميانجي، مكاتيب الرسول ٢: ٨٠.

(١٣) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي؛ ميانجي، مكاتيب الرسول ٢: ٧٩ ـ ٨٠؛ النعماني، كتاب الغيبة: ١٩٤؛ علي الكوراني، عصر الظهور: ٨٨.

(١٤) انظر: الحسكاني، شواهد التنـزيل ١: ٣٨؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ١: ٣٣٨؛ البلاذري، أنساب الأشراف ١: ٥٨٧.

(١٥) انظر: المصدر نفسه.

(١٦) عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٢٧؛ محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٩.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٣٥ ـ ١٣٦، ١٩٥؛ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٣٥٣ ـ ٣٥٤؛ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٣٢٧؛ أحمد بن محمد ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٩: ٣٤، ٤٢؛ محمد بن أحمد بن

جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل ١: ٦؛ علي الكوراني، تدوين القرآن: ٣٤٣؛ السيد أبو الفضل مير محمدي زرندي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ١٤٠؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٠.

(١٩) انظر: ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ذيل مادة (نزل).

(٢٠) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن؛ الميرزا محمد المشهدي، تفسير كنز الدقائق؛ يعسوب الدين رستكار جويباري، تفسير البصائر؛ السيد علي أكبر قرشي، تفسير أحسن الحديث، تفسير الآية ٢ من سورة السجدة، والآية ١ من سورة الزمر.

(٢١) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ١٨: ٢٥٧، ح٨.

(٢٢) انظر: المازندراني، مناقب آل أبي طالب ٢: ٢٠٥.

(٢٣) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ٥: ٣٦٣.

(٢٤) انظر: محمد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ١١: ٢٣٣، ح١٤٦٧٢.

(٢٥) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٩ ـ ١٠: ٢١٢.

(٢٦) انظر: محمد رضا الجلالي، أسباب النزول، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٤: ٦٢؛ محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست: ٥١ و٥٧؛ محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، تنزيل القرآن بمكة والمدينة؛ محمد بن علي الداودي، طبقات المفسّرين، مادة (عطاء الخراساني)؛ فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي: ١٠٩.

(٢٧) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٩.

(٢٨) انظر: محمد هادي معرفت، تاريخ قرآن: ٨٥.

(٢٩) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٨.

(٣٠) عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل ٨: ٧٤.

(٣١) انظر: محمد بن محمد بن النعمان المفيد، الفصول المختارة: ٥٦.

(٣٢) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٠.

(٣٣) انظر: المصدر السابق ١: ٢٩٠.

(٣٤) انظر: المصدر نفسه.

(٣٥) انظر: المصدر السابق: ٢٩٠ و٢٩٤.

(٣٦) انظر: المازندراني، مناقب آل أبي طالب ٢: ٤٠؛ المجلسي، بحار الأنوار ٩٢: ٥١. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٣.

(٣٧) انظر: المازندراني، مناقب آل أبي طالب ٢: ٤٠؛ المجلسي، بحار الأنوار ٩٢: ٥١. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩١.

(٣٨) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٩٢: ٨٨. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٠.

(٣٩) انظر: محمد علي إيازي، مصحف إمام علي‏عليه السلام: ٨٣، ٩٨.

(٤٠) انظر: عبد الله بن أبي داوود السجستاني، المصاحف: ١٧٤؛ محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء ١: ٤٠٠.

(٤١) انظر: محمد هادي معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ١٦ ـ ٢٠، أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٤٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٠٦ ـ ١٠٨.
(٤٣) انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مفاتيح الأسرار: ٢٩٢ ـ ٢٩٨.
(٤٤) انظر: المصدر نفسه.
(٤٥) انظر: المصدر نفسه؛ أحمد بن محمد العاصمي، مقدمة المباني، مقدمتان في علوم القرآن: ١٤ ـ ١٦؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٩ ـ ١٠: ٦١٣ ـ ٦١٤.
(٤٦) انظر: نكونام، بررسي روايات ترتيب نزول، قرآن در آيينه پژوهش: ٥ فما بعد.
(٤٧) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٤٨، و١٥٠ و١٥٩.
(٤٨) انظر: تاريخ اليعقوبي ٢: ١٣٥ ـ ١٣٦؛ الشهرستاني، مفاتيح الأسرار: ١٣٤ ـ ١٣٩.
(٤٩) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٤.
(٥٠) انظر: محمد باقر حجتي، تاريخ قرآن: ٤١١ ـ ٤١٣؛ محمود راميار، تاريخ قرآن: ٣٥٧ فما بعد؛ محمد علي إيازي، مصحف إمام علي عليه السلام: ١٨٧ فما بعد.
(٥١) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٨٠.
(٥٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٨، ٥٢؛ كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ٦٣؛ المازندراني، مناقب آل أبي طالب ٢: ٤١؛ المسعودي، إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: ١٢١.
(٥٣) انظر: جعفر مرتضى العاملي، حقائق هامّة حول القرآن الكريم: ١٤٣.
(٥٤) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٣٩ ـ ٤٠؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٣٩.
(٥٥) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٢.
(٥٦) ابن سعد، الطبقات ٢: ١٠١؛ محمد جواد البلاغي، آلاء الرحمن ١: ١٨. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٠. بَيْدَ أن الذي نقله الشيخ معرفت في المصدر المذكور، وهو قريب من هذا المضمون، إنما نقله عن ابن جُزي الكلبي، وليس عن ابن سيرين، فراجع. (المعرِّب).
(٥٧) انظر: البحراني، تفسير البرهان ١: ١٦. نقلاً عن: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٣.
(٥٨) انظر: الطبرسي، الاحتجاج: ٢٢٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ٤٣.
(٥٩) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٥٢: ٣٦٤ ـ ٣٦٥.
(٦٠) انظر: كتاب سُلَيْم بن قيس الهلالي: ١٨٣.
(٦١) المصدر السابق: ٢١١.
(٦٢) المجلسي، بحار الأنوار ٩٠: ٦٨.
(٦٣) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢٩٢.
(٦٤) انظر: المصدر السابق ١: ٢٨١.
(٦٥) ورد في بعض الروايات الأخرى أن هذا القاصّ كان من أصحاب الإمام عليّ عليه السلام، واسمه أبو يحيى الأعرج المعرقب(٧٥هـ). قالوا: إن الإمام علياً عليه السلام قال له: ما اسمك؟ قال: أبو يحيى، فقال له الإمام: أنت أبو اعرفوني، بمعنى أنك تتظاهر بالعلم طلباً للشهرة، ولا علم لك بالدين. قيل: إنه ترك القصّ بعد ذلك. انظر: المصدر السابق.
ومن الجدير بالذكر أنه لقّب بالمعرقب لأن الحجاج أو بشير بن مروان قطع عرقوبه؛ بسبب تشيّعه، والعرقوب عصب غليظ أسفل الساق مما يلي خلف القدم. (انظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب

التهذيب ١٠: ١٤٣؛ لطف الله الصافي، أمان الأمة من الضلال والاختلاف: ٤٥).

(٦٦) عبد الرحمن بن الجوزي، نواسخ القرآن: ٢٩.

(٦٧) نهج البلاغة ٢: ١٨٩، الخطبة رقم ٢١، تحقيق: الشيخ محمد عبده.

(٦٨) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٤؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٣٩٩.

(٦٩) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٣: ٧.

(٧٠) المجلسي، بحار الأنوار ٩٠: ١٢.

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) انظر: المدثر: ٣١.

(٧٣) انظر: الضحى: ٧.

(٧٤) انظر: طه: ٧٩.

(٧٥) انظر: إبراهيم: ٣٥ ـ ٣٦.

(٧٦) انظر: البقرة: ٢٨٢.

(٧٧) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٩٠: ٢١٢.

(٧٨) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١: ٢٦.

(٧٩) وفي رواية الثعالبي: «ما للطلح وللجنة؟!» والطلح هو الشجر العظيم كثير الشوك. فالجنة أسمى من ذلك. (انظر: تفسير الثعالبي، المسمّى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن ٥: ٣٦٤).
ومن الجدير بالذكر أن الطلح شجر عظيم كثير الأشواك، متشابك الأغصان، ترعاه الأبل (انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ١: ٢٦٩؛ ٣: ١٦٩).
وقال الطبري في معنى الطلح: الطلح عند العرب شجر عظيم، مليء بالأشواك، إلا أن أصحاب التفسير من الصحابة والتابعين يرَوْنه الموز. (الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، تفسير الآية).
وأما في معنى الطلع الواردة في قراءة عليّ‏عليه السلام أنها أول مراحل النخل، قبل تفتُّحها وكمونها، والمنضود هو المتراكب، وإذا طلع من مكمنه سمّي منضوداً. انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، تفسير البيان ٩: ٢٣٧؛ ومحمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٧: ٧.

(٨٠) انظر: معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ١٠١.

(٨١) انظر: المصدر السابق ٢: ٧.

(٨٢) انظر: المصدر السابق ٢: ١٤٥.

(٨٣) إن الحرف في هذه المجموعة من الروايات يعني القراءة، كما قيل ـ على سبيل المثال ـ بشأن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ﴾ (البقرة: ٣١): «في حرف ابن مسعود (ثم عرضهن)، وفي حرف أبيّ [ابن كعب] (ثم عرضها). (انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١: ٣١١؛ محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٢٨٣).

(٨٤) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ٢: ٦٣٣.

(٨٥) انظر: المصدر السابق ٤: ٤٢٤ ـ ٤٢٥؛ محمد بن الحسن الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٤: ٨٢١.

(٨٦) انظر: حسين النوري، مستدرك الوسائل ٣: ٣٦٩.

مَدَيات شموليّة القرآن الكريم

. القسم الأول .

د. مصطفى كريمي(*)

ترجمة: وسيم حيدر

الخلاصة

إن القرآن الكريم هو الوحي السماوي الخالد الذي نزل على قلب رسول الله محمد بن عبد الله، ليمثّل المرحلة والحلقة الأخيرة من المشروع الإلهي لهداية البشرية، وبالتالي فإنه ـ كما تشير بعض الآيات والروايات ـ يتمتع بسعة وشمولية موضوعية أكبر بالمقارنة إلى سائر الكتب السماوية الأخرى. إن هذه الحقيقة التي يتمّ التعبير عنها بمصطلح «شمولية القرآن»؛ بسبب الدور الفذّ الذي يلعبه القرآن في حياة المسلمين، قد حظي باهتمام العلماء والباحثين على الدوام. وبعد قيام الدولة الإسلامية في إيران على أساس قوانين الإسلام والقرآن اكتسب البحث المطروح بين العلماء والمفكرين في قطرنا جدّية أكبر. ومن هؤلاء العلماء والمفكرين الأستاذ محمد هادي معرفت، حيث أبدى اهتماماً بهذه المسألة، وذهب إلى الاعتقاد بأن شمولية القرآن تقتصر على جانب أصول وفروع الشريعة فقط.

المقدّمة

إن نصّ الرسالة السماوية وجوهر خطاب كل نبي إنما يتناغم مع الحجم

(*) عضو الهيئة العلميّة في مؤسَّسة الإمام الخمينيّ التعليميّة والتحقيقيّة.

والظرفية الوجودية للمتلقي. وبالالتفات إلى حقيقة أن النبي الأكرمﷺ هو أكمل إنسان وأفضل نبيّ على وجه الأرض، وأن شريعته تمثل الحلقة الأخيرة في سلسلة المشروع الإلهي لهداية الإنسان، يكون القرآن الكريم بالقياس إلى سائر الكتب السماوية الأخرى أكثرها شمولية. وقد قال الله تعالى في بيان أفضلية القرآن الكريم على سائر الكتب السماوية الأخرى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ**﴾ (المائدة: ٤٨).

وقال النبي الأكرمﷺ في بيان ما اختصّه به الله تعالى من بين سائر الأنبياء: «أوتيتُ جوامع الكلم»[١].

وقال الشيخ معرفت؏ في بيان جامعية القرآن الكريم وشموليته: «لا شَكَّ في أننا نقرّ بشمولية القرآن الكريم، فقد قال تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ (المائدة: ٣)، ومعنى الكمال يوحي بأن الإسلام، وعلى رأسه القرآن، قد اشتمل على جميع ما يحتاج إليه الإنسان بشكلٍ كامل»[٢].

١. مباحث عامة

أ. المفهوم والمعنى

إن من الأمور الضرورية والجوهرية في البحث العلمي وتبادل الأفكار إيضاح معاني المفردات والمفاهيم الأساسية المستعملة في البحث[٣]؛ إذ إن لبعض المفردات الكثير من المعاني والاستعمالات اللغوية والعرفية أو الاصطلاحية[٤]. إن البحث في بيان المراد الدقيق من الألفاظ المحورية في البحث، بالإضافة إلى أنه يساعد على الابتعاد عن الوقوع في الخطأ والوصول إلى الواقع، يساعد أيضاً على نقد ودراسة الآراء الأخرى أيضاً. وعليه فإننا قبل كل شيء نخوض في بيان المفهوم والمراد من شمولية رقعة القرآن الكريم.

إن «الجامعية» التي يتمّ التعبير عنها في اللغة العربية بـ «الشمولية» أيضاً، والمساحة والرقعة التي تعني لغةً دائرة وحدود الحكم وممارسة السلطة[٥]، قد تستعمل أحياناً بمعنىً واحد، في حين أن هناك فرقاً بينهما. فالمراد من الجامعية توضيح ما هي

الأمور التي عمد القرآن الكريم إلى بيانها بالتفصيل، والمراد من الرقعة والمساحة بيان ما هي المسائل الواردة في القرآن الكريم، وإنْ على نحو الإجمال.

إن القرآن الكريم، وهو المعجزة الإلهية الخالدة والكتاب السماوي، كما نؤمن به نحن كمسلمين، غنيٌّ عن التعريف. ولكنْ لا بُدَّ مع ذلك من التنويه إلى أن المراد من القرآن الكريم في هذا البحث ـ مضافاً إلى الظاهر ـ ما يشمل باطن القرآن أيضاً، والذي تمَّت الإشارة له في الكثير من الروايات(٦). ومن ذلك ما رُوي عن النبي الأكرم‘ أنه قال: «ما في القرآن آيةٌ إلا ولها ظهر وبطن»(٧).

ويُستفاد من بعض الروايات الأخرى أن للقرآن الكريم بطوناً متعدّدة. فعلى سبيل المثال: روى جابر الجعفي عن الإمام الباقر× أنه قال: «إن للقرآن بطناً، وللبطن بطن، وله ظهر، وللظهر ظهر»(٨).

ليس في القرآن الكريم تصريح بوجود بطون للآيات. بَيْدَ أن الآية ٧ من سورة آل عمران بضمّها إلى بعض الروايات الأخرى سوف تدلّ على هذا الأمر. فمثلاً: روي عن الإمام الباقر×، في تفسير الرواية السابقة، عن النبيّ محمد‘، أنه قال: «ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر»(٩).

فقد ورد في هذه الرواية تفسير بطن القرآن بالتأويل، وهو ما أشارت له الآية ٧ من سورة آل عمران.

يعمد الأستاذ معرفت؛ بالنظر إلى هذه الرواية وبعض الروايات الأخرى ـ ضمن التأكيد على وجود بطن للقرآن الكريم ـ، إلى تقديم رؤيةٍ خاصّة في باب التأويل والبطن. فهو يرى أن البطن هو نفس تأويل القرآن، ويرى أنه المدلول الالتزامي والفحوى العام والقاعدة العامّة للآية، ويتمّ التوصل إليه ـ بعد إلغاء الخصوصية ـ من ظاهر الآية.

فعلى سبيل المثال: إن ظاهر الآية الشريفة: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤٣) هو مورد المشركين وأهل الكتاب، حيث يأمرهم بأخذ الوحي من أهل الكتاب الذين يعلمون حكم هذه المسألة(١٠). بَيْدَ أن الخطاب العام لهذه الآية الشريفة عبارةٌ عن قاعدة عامة، وهي «رجوع

الجاهل إلى العالم»، وهو أمرٌ يشمل جميع الأزمنة، حيث يرجع عموم الناس إلى العالم والمتخصِّص[١١]. ومن هذا الباب الروايات التي تفيد أن أهل البيت‰ هم أهل الذكر[١٢]. إن هذه الروايات تبيِّن المصداق الأكمل، لا أن أهل الذكر ينحصرون بهذه الوجودات المقدَّسة، ويتمّ إرجاع المشركين إلى أهل بيت النبي‘؛ لأنهم كانوا يعادونهم[١٣].

إن إدخال باطن القرآن في حدود ورقعة البحث، بالإضافة إلى ظاهره، بالإضافة إلى جميع المعارف المكتشفة وغير المكتشفة في القرآن، يساعدنا في الوصول إلى رقعة وحدود القرآن الكريم؛ إذ من خلال هذه الفرضية الاستفادة من الروايات التي تبيّن حدود ومساحة القرآن الكريم من خلال الاستفادة من بطون القرآن، ولا ينبغي رفع اليد عن ذلك لمجرّد عدم ورود هذه الرقعة والمساحة في ظاهر القرآن، وعدم اكتشافها حتى الآن.

ب. الجذور التاريخية

إن الدور الفذّ للقرآن الكريم في حياة المسلمين من جهةٍ، وإشارة الآيات والروايات إلى سعة موضوعات القرآن الكريم من جهةٍ أخرى، قد استوجب أن تحظى مسألة رقعة القرآن ومساحته باهتمام المتدينين والمفكرين على نحوٍ مستمر؛ إذ الإنسان من ناحيةٍ باحثٌ عن الحقيقة، ويروم التعرّف على الأمور المتعلقة به بشكل دقيق، ويسعى من ناحيةٍ أخرى إلى توظيف كل شيء في مسار التكامل والوصول إلى أهدافه بشكل صحيح. وعلى الرغم من ذلك لم ترِدْ في المصادر الروائية الإسلامية[١٤] ومؤلفات المفكرين المتقدمين من المسلمين في مجال رقعة القرآن ومساحته سوى بعض المسائل المتفرّقة، كالذي تمّ بحثه في مجال الإعجاز، تحت عنوان الإعجاز المضموني والتشريعي في القرآن الكريم[١٥]. وقد عمد الشيخ معرفت& إلى بحث إعجاز القرآن في الجزء الخامس من كتاب «التمهيد في علوم القرآن»، وكذلك البحوث التفسيرية التي تعرّض لها المفسرون على هامش الآيات المرتبطة بجامعية القرآن الكريم وشموليته[١٦]. إن هذه المسألة ـ ولا سيَّما البحث عن الأساليب، وقابلية النصوص الدينية

على تحديد رقعة ومساحة القرآن ـ ضرورية للأجيال المعاصرة في ظل الارتباط والتعاطي الثقافي مع سائر المجتمعات العلمية الأخرى. وربما كان سبب ذلك أن المطروح حالياً من مسألة رقعة الدين بشكلٍ عام، ومساحة الوحي ـ بوصفه المصدر الرئيس للدين ـ بشكلٍ خاص، إنما هو لحلّ التعارض القائم بين العلم والدين، وكذلك بين العقل والوحي. وإن هذه المسألة لم يتمّ طرحها بهذه الصيغة في المجتمعات الإسلامية، خلافاً للأديان السماوية في المجتمعات الأخرى[١٧]؛ إذ إن الدين الإسلامي ومصادره ـ وخاصّة القرآن الكريم ـ يتصف بالجامعية والشمولية، ويدعو إلى توظيف العقل والعلم، ويرى أن كلاًّ من العقل والشرع يكمّل بعضهما بعضاً، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإن عدد المسائل التي تتناول تعارض العلم والدين والعقل والوحي في المجتمعات الإسلامية لم تكن من القوّة والكثرة ـ كما هي اليوم ـ بحيث توسع من رقعة المصادر الدينية، ومن بينها: القرآن الكريم، كما لم تكن العلوم التجريبية من السعة والدقة بحيث يمكن لها أن تبدي رأياً بشأن بعض مناحي الوحي السماوي[١٨]، كي يتصدّى العلماء للحصول على مساحة القرآن والموارد المشتركة بين العلم والوحي، ويعملوا بشكلٍ وآخر على حلّ هذا التعارض[١٩].

وبعد تشكيل الدولة الإسلامية في إيران على أساس قوانين الإسلام والقرآن جرى الحديث عن بيان رقعة ومساحة الإسلام والقرآن الكريم على الألسن[٢٠] والأقلام[٢١] في الأوساط والأروقة العلمية في قطرنا. وكان للأستاذ معرفت؊ بدوره اهتمامٌ خاصّ بهذه المسألة، وكتب فيها مطالب قيّمة[٢٢]، وقام بتدوينها في مؤلفاته[٢٣].

ج ـ منهج الكشف عن جامعية القرآن

إن الوصولَ إلى تحديد الرقعة والمساحة الدقيقة للقرآن الكريم رهنٌ بتوظيف منهج صحيح، وإن جميع فوائد تحديد رقعة القرآن تترتب على تحديد المنهج الناجع في هذا الإطار.

وإن المناهج المطروحة لتحديد هذه رقعة ومساحة القرآن الكريم عبارةٌ عن:

أوّلاً: منهج ما وراء النصّ، وهو الذي يحصل من خلال المقارنات التجريبية

والتاريخية والعقلية، من قبيل:

أ. منهج تحديد ما يتوقع من الدين والقرآن، من طريق دراسة حاجة الإنسان وتوقّعاته من القرآن الكريم[٢٤].

ب - منهج البسط التاريخي للقرآن، من طريق دراسة التراث ودور القرآن في المجتمعات الإسلامية[٢٥].

بعد أن رأى الأستاذ علي عبد الرزاق أن أغلب الحكام المسلمين الذين حكموا باسم الإسلام والقرآن كانوا من الظلمة وأهل الجور، وأن أغلب الحكومات الإسلامية لم تحقّق نجاحاً يذكر، توصّل إلى نتيجة مفادها أن القرآن لم يقدم أطروحة أو نظرية في باب الحكم، حيث قال: «لا تجد فيه (القرآن) ذكراً لتلك الإمامة العامّة والخلافة»[٢٦].

ج - المنهج العقلي، من طريق بيان أسباب حاجة الإنسان إلى الوحي الذي جاء به الحكماء[٢٧] والعرفاء[٢٨] والمتكلّمون[٢٩].

إن المنهجين والأسلوبين الأولين خارجين عن النص، ونتيجتهما ضيق مساحة القرآن الكريم في الوصول إلى رقعته؛ إذ في منهج توقع البشر من الدين قام الادعاء على أن القرآن يجيب عن الحاجات الحصرية، ومن خلال تشخيص جميع الحاجات الأصيلة للإنسان، من طريق الديموغرافيا التجريبية، وإحصاء الحاجات التي تمّت تلبيتها بواسطة العلم البشري، يمكن الوصول إلى رقعة القرآن الكريم. وسوف نرى أن الأستاذ معرفت رحمه الله لا يرتضي انحصار رقعة القرآن في الحاجات الانحصارية. يُضاف إلى ذلك أنه بالالتفات إلى اشتمال الوجود الإنساني على بُعْدين (الروح والجسد)، وكون حياته ذات نشأتين (دنيوية وأخروية)، **فأوّلاً**: لا يمكن للديموغرافية التجريبية تحديد جميع الحاجات الإنسانية. **وثانياً**: إن تلبية العلوم البشرية لحاجات الإنسان قد لا تصبّ في مسار كمال الإنسانية. إن أسلوب التجربة التاريخية للقرآن الكريم غير صحيح؛ لأن ما هو البارز في المجتمع هو فهم الأفراد للقرآن الذي يتمّ تطبيقه والعمل به. وباستثناء فترةٍ قصيرة بعد هجرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى المدينة المنوّرة[٣٠] لم يتمّ الحصول على فهم صحيح للقرآن الكريم من خلال تطبيقه العملي على يد معصومٍ

ينقاد له الناس انقياداً كاملاً. ولا يمكن القول بتحقُّق التجربة التاريخية المعبِّرة عن قدرة القرآن، فيما لو تحققت هذه الشروط الثلاثة بشكلٍ كامل، وتمّ الحصول على فهم صحيح للقرآن على يد إنسانٍ معصوم من خلال تطبيقه على المجتمع بموافقة من الناس.

إن المنهج والأسلوب الثالث غير مكتمل أيضاً؛ إذ ليس بمقدوره أن يحدِّد ذلك الجانب من البيان المشترك بين القرآن والعلم البشري الذي بيَّنه الله في القرآن من باب التفضّل والمنّة.

ثانياً: الأسلوب الداخلي للنصّ، حيث يتمّ ذلك من خلال الاستفادة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة، من قبيل:

أ ـ منهج دراسة الآيات والروايات المبيّنة لأهداف القرآن وأهداف ورقعة رسالة النبي الأكرمﷺ.

ب ـ دراسة الآيات والروايات المرتبطة برقعة القرآن الكريم.

ج ـ الدراسة الاستقرائية لجميع آيات القرآن.

ثالثاً: الأسلوب التلفيقي، وهو الأسلوب الذي يجمع بين الأسلوبين السابقين.

وكما تقدَّم فإنه لا شيء من الأساليب من خارج النصّ يمكنه لوحده أن يكون كافياً لتعيين رقعة القرآن الكريم بشكلٍ دقيق. وإن أفضل الأساليب في ذلك هو الرجوع إلى نفس القرآن الكريم والاستفادة من آياته؛ لأن القرآن الكريم، الذي وصف نفسه بأنه نور[٣١]، وأنه طريق هداية[٣٢]، وأنه بيان لكلّ شيء[٣٣]، لا شَكَّ في أنه يبيّن مساحته ورقعته وحدوده أيضاً. وعلى هذا الأساس يمكن من خلال اتباع المنهج والأسلوب الداخلي للنصّ، ودراسة الآيات والروايات المبيّنة لحدود رقعة القرآن، وكذلك الدراسة الاستقرائية لجميع الآيات، يمكن الوصول إلى المساحة والرقعة الدقيقة للقرآن الكريم. وحيث إن الدراسة الاستقرائية للقرآن تحتاج إلى فترة طويلة جداً عمد الأستاذ معرفت؆ ـ في الوصول إلى جامعية وشمولية القرآن الكريم ـ إلى الاستفادة من الأسلوب الداخلي للنصّ، ودراسة الآيات المرتبطة بجامعية القرآن، والمبيّنة لبعض أوصافه. وبطبيعة الحال فقد تمّت الاستفادة في تفسير هذه الآيات من

القرائن العقلية، ومن بينها: أهداف القرآن الكريم أيضاً.

هناك مَنْ تصوّر خطأً أن العبارات تفتقر إلى المعاني[٣٤]، وأن التوقعات والمشارب هي التي تعمل على توجيه المفسِّر[٣٥]، إذن لا يمكن الحصول على تحديد رقعة القرآن الكريم من خلال الرجوع إلى نفس القرآن[٣٦].

والدليل على عدم صحة مثل هذا الكلام **أولاً**: إن كل نصٍّ لغوي ـ ومن جملة ذلك: النصوص الوحيانية ـ يحتوي على سلسلة من العبارات والجمل المتصلة ببعضها، ويشتمل على معانٍ ظاهرية (دلالة تصورية)[٣٧]، ومعانٍ واقعية (دلالة تصديقية)[٣٨] متعيّنة ونهائية، هي التي يريدها المتكلِّم وصاحب النصّ، وهي أجنبية وخارجة عن ذهن المفسّر؛ إذ إن مسألة وضع المفردات للمعاني كان هو المطروح، وإن اللغة ظاهرة اجتماعية وليست شخصية. والمعنى معيّن في مقام الاستعمال، وله تعيّن في مقام الدلالة أيضاً؛ إذ في غير هذه الحالة لا يمكن أن يحصل تفهيم أو تفاهم.

وثانياً: إن تأثير التوقعات في فهم القرآن ليس كلّياً، ولا دائمياً، ويمكن بل يجب السعي إلى عدم السماح لهذه التوقُّعات أن تؤثر في التفسير[٣٩].

د. الآراء

تقدّم أن مسألة رقعة القرآن وجامعيته كانت ولا تزال محطّ اهتمام المفكّرين والعلماء المسلمين والمفسرين على الدوام. وباستثناء النزر القليل من المحققين، فقد ذهب أغلب المفكرين والمنظرين إلى الاستفادة من الأسلوب الذي يعتمد النصّ في الوصول إلى تحديد رقعة القرآن ومساحته. وقد كانت هذه المسألة مطروحة في تفسير الآيات المرتبطة بجامعية القرآن، ولا سيَّما قوله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٨٩)، وتمّ تقديم مختلف الآراء والتفاسير بشأنها.

ويمكن تقسيم أصحاب الآراء بشأن هذه المسألة إلى عدّة أقسام:

أـ القسم الذي قبل بإطلاق الآية بنحوٍ من الأنحاء. وقد قدَّم هؤلاء آراء متنوّعة في هذا الشأن، ومنها:

١ـ إن ظاهر إطلاق الآية هو المراد، بمعنى أن القرآن الكريم يشتمل على جميع

الأحكام والمعارف والعلوم، ومنه تتشعَّب علوم الأولين والآخرين[٤٠]. قال ابن مسعود: «أنزل في هذا القرآن كل علم، وكل شيء قد تبيّن لنا في القرآن، قال تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٨٩)»[٤١].

٢ـ إن القرآن الكريم يدلّ على كل شيء بالإشارات. إن القرآن قد طرح الأمور المرتبطة بالهداية بالدلالة اللفظية؛ لأنه كتاب هداية، ومن الممكن أن يدل على كل شيء بالإشارات أو الأمور الأخرى[٤٢].

٣ـ إن القرآن الكريم من خلال اشتماله على الباطن ـ كما أشير له في الكثير من الروايات، وبعضها صحيحٌ[٤٣] ـ يمثل بياناً لكل شيء، غاية ما هنالك أن العاديين من الناس؛ لوجود الحجب وعدم كفاءتهم، لا يستطيعون الوصول إلى معرفة جميع الأمور الموجودة في باطن القرآن[٤٤]، ولا يدرك ذلك إلاّ النبيّ الأكرمﷺ والأئمة من أهل البيت. كما تحدث ظاهر القرآن بشأن الدنيا والآخرة، وفي الأحكام والأخلاق والمعارف.

٤ـ إن القرآن بيان لكل شيء على نحو الإجمال، والتفصيل يقع على عاتق النبي الأكرمﷺ والأئمة من أهل البيت[٤٥]. وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه كبار من العلماء، من أمثال: الطوسي والزمخشري.

ب ـ ذهب جمعٌ من المفسِّرين وعلماء المسلمين إلى رفض إطلاق الآيات، وعملوا على تقييدها بنحوٍ من الأنحاء. وقد أبدى هؤلاء آراء مختلفة أيضاً:

١ـ إن رقعة القرآن ترتبط بالأحكام الدينية، أي الحلال والحرام والأوامر والنواهي الإلهية. وقد نسب هذا الرأي إلى ابن عباس أيضاً[٤٦].

٢ـ تقتصر جامعية القرآن على بيان الأمور المرتبطة بالهداية. وهذا الرأي هو الذي ذهب إليه أكثر المفسرين والمنظرين المعاصرين وبعض المفسرين المتقدّمين في مجال مساحة الأحكام ومعارف القرآن[٤٧].

ج ـ هناك مَنْ استفاد من الأسلوب الخارج عن النص، وبذلك يضيِّق من رقعة ومساحة القرآن الكريم، ويراه في حدّه الأدنى، على حدِّ تعبيره[٤٨].

وقد ذهب الأستاذ معرفت، مثل أكثر المفكرين المعاصرين، إلى القول

بجامعية القرآن الكريم في بيان الشؤون الدينية، وقال بأن الأصول والمعارف والأحكام والتشريعات موجودة في الدين بشكلٍ كامل، ولم يرِدْ في القرآن الكريم منها سوى رؤوس الأقلام وأصولها.

٢. الأدلّة والشواهد على جامعية القرآن الكريم

على الرغم من أن الأستاذ معرفت قد تحدّث في الغالب عن نقد الرأي القائل بأن القرآن يشتمل على بيان جميع الأمور، وقلّما استدل لإثبات رؤيته، بَيْدَ أن التنقيب والبحث في كلماته وكتاباته يثبت أنه قد استفاد في هذا الشأن من كلا الأسلوبين (أي الأسلوب الذي يعتمد على الأدلة المستقاة من خارج النصّ، والأدلة الموجودة في داخل النصّ، والمتمثِّلة بالآيات والروايات).

أ. الأدلة من خارج النصّ

لقد استند الأستاذ معرفت في البحث عن جامعية القرآن إلى شأن القرآن الكريم، مضافاً إلى آيات القرآن الكريم، ومال إلى الاعتقاد بأن شأن القرآن لا يكمن في التدخل في الأمور المرتبطة باختراعات واكتشافات الإنسان؛ لأن الله سبحانه قد خلق الإنسان ومنحه عقلاً وفكراً يؤهِّله لاكتشاف جميع حقائق الوجود. وأما وظيفة الشرع فهي أن يضع مشروعاً لتوجيه دفّة حياة الإنسان، وتوفير الأمن والسلام في ظلّ الهداية والتكامل. لقد جاء الإسلام لكي يعدّل الحياة، ويجعل من الإنسان كائناً معتدلاً، لا يميل نحو الإفراط والتفريط، وأن لا يطغى ويعتدي على حقوق الآخرين، وأن يبني حياةً سعيدة له وللآخرين؛ ليكون ذلك مقدّمة لسعادته في الحياة الآخرة. وهذا رهنٌ بالحياة السليمة، وبسط العدل على المجتمع، وتجنّب الظلم والجور. ولذلك يعمل القرآن والإسلام على وضع الأحكام والتشريعات في هذا السياق. وعليه فإن وظيفة الدين والقرآن تكمن في بيان الأمور المتعلقة بشؤون الحياة المادية للإنسان[٤٩].

ب. الأدلة والشواهد من داخل النصّ

هناك طائفتان من الآيات يؤتى على ذكرها بوصفها شاهداً على جامعية القرآن وشموليته:

الأولى: الآيات التي تبيّن بعض أوصاف القرآن.

الثانية: الآيات التي تشير إلى رقعة القرآن ومساحته.

١. الآيات المبيّنة لأوصاف القرآن

إن من الأدلة والشواهد التي يمكن توظيفها في بحث جامعية القرآن الكريم هي الشواهد والأدلة التي تبيّن بعض خصائص القرآن الكريم والإسلام.

وهذه الخصائص عبارة عن:

أ. العالمية: إن الآيات القرآنية[٥٠]، والروايات[٥١] الشريفة، وسيرة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله[٥٢]، تدلّ على أن رسالة القرآن الكريم لم تكن خاصّة بمجموعة معيّنة من الناس، أو رقعة جغرافية بعينها، بل هي عالمية، ومنحة إلهية لجميع أفراد الإنسانية. وإن لازم كون القرآن الكريم عالمياً أن يكون مشتملاً على ما يناسب حاجة الأمم المتحضّرة التي تفوق حاجة المجتمع في شبه الجزيرة العربية، ولديها من العلوم والمعارف ما يفوق علوم المجتمع الذي كان في غالبيته مجتمعاً أمّياً. وعليه فإن هذا الأمر يمثل شاهداً آخر على سعة رقعة القرآن الكريم وجامعيته.

ب ـ الخلود: إن من خصائص القرآن الكريم ـ طبقاً لبيان الآيات[٥٣] والروايات[٥٤] ـ أنه قد جاء بمشروع هدايةٍ وحياة لجميع البشرية على طول العصور. وعليه لا بُدَّ أن يكون لدى القرآن ما يقوله لجميع الناس في مختلف العصور؛ إذ من الممكن أن لا تكون لدى مجتمع عصر النزول مسألة توقّفت عليها سعادتهم في الدنيا والآخرة، ولكن المجتمعات اللاحقة؛ حيث تعيش حياة أكثر تعقيداً، تكون تلك المسألة على درجةٍ كبيرة من الأهمية، وبالتالي فإنها تحتاج إلى مسائل وتشريعات أكثر تعقيداً، أو إن الناس في تلك الأزمنة يحتاجون إلى هدايةٍ على مستويات أكبر.

ج ـ الكمال: يرى الأستاذ معرفت أن كمال الدين الإسلامي، وعلى رأسه

القرآن، دليلٌ على جامعية وشمولية القرآن الكريم[٥٥]. قال تعالى: ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً**﴾ (المائدة: ٣)[٥٦].

لقد أنزل الله سبحانه وتعالى في مختلف المراحل الزمنية ـ بناءً على ما تقتضيه المصالح والظروف، وبما يتناسب واستعداد الناس ـ مجموعةً من الأحكام والتعاليم والمعارف على الأنبياء وحياً؛ ليقوموا بنقلها إلى الناس[٥٧]. وقد كان مضمون الوحي الإلهي النازل على الأنبياء يأخذ على الدوام مساراً تصاعدياً تكاملياً، وكان الكتاب السماوي اللاحق أكمل من الكتب السماوية السابقة. ومن هنا فإنه على الرغم من اشتراك الوحي وشرائع الأنبياء في الأصول، هناك اختلافٌ بينها في بعض المسائل الفرعية بحَسَب مقتضيات الزمان وخصائص المحيط والأمم[٥٨] من حيث الاستعداد ومستوى التعاليم.

ومضافاً إلى أدلة كمال الإسلام الدالّة على كمال القرآن الكريم أيضاً[٥٩]، هناك شواهد وأدلة على أن القرآن الكريم يتصف بكونه هو الأكمل والأتم بالقياس إلى الكتب السماوية الأخرى؛ **أوّلاً**: لأن النبي الأكرمﷺ ـ على ما سبق ذكره ـ هو آخر أنبياء الله، وبالتالي فإن القرآن الكريم يمثِّل المرحلة الأخيرة من مراحل وحي الله، وهو الرسالة الخالدة لهذه الأمة ولجميع الأمم القادمة؛ **وثانياً**: إن الأمة الإسلامية أكمل من الأمم السابقة، وبالتالي لا بُدَّ أن يكون الكتاب السماوي لهذه الأمة هو أكمل مرحلة في المشروع الإلهي. وعلى هذا الأساس فإن القرآن الكريم يتناسب مع كمالات وشأن الأمّة في آخر الزمان. وقد قال تعالى في بيان هذا الشأن[٦٠]: ﴿**لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ**﴾ (الأنبياء: ١٠).

كما يدلّ كمال القرآن الكريم على سعة مساحته ورقعته؛ إذ يجدر بالوحي الإلهي الكامل أن يشتمل على جميع الأمور المرتبطة بسعادة الناس جميعاً[٦١].

د ـ حكومة القرآن الكريم على سائر الكتب السماوية الأخرى: لقد وصف القرآن الكريم نفسه بأنه الحاكم والمهيمن على جميع الكتب السماوية الأخرى، وذلك إذ يقول تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ**

وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨).

يستنتج الأستاذ معرفت﵀ من هذه الآية الشريفة أن الإسلام هو آخر الأديان، وأكمل الشرائع السماوية، وأن القرآن الكريم هو الوحي الإلهي الأكمل والأتمّ[٦٢]. إن هذه المسألة قد تمّ إنزالها على النبي الأكرم من باب المنّة الإلهية على الناس، إذ أوحى إليه جميع محتوى الوحي النازل على الأنبياء من أولي العزم، وإن القرآن هو الأكمل والأشمل منها جميعاً[٦٣]. قال تعالى: **﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾** (الشورى: ١٣).

والنتيجة أن بعض صفات القرآن الكريم تدلّ على جامعيته وشموليته، من قبيل: عالمية القرآن، وخلوده، وكماله، وحاكميته وهيمنته على الكتب السماوية، وشمولية رقعته لجميع الأمم والعالمين. بَيْدَ أن الأستاذ معرفت يُشير إلى ضرورة البحث في المراد من جامعية وكمال القرآن الكريم[٦٤].

٢ـ الآيات المبيِّنة لجامعية القرآن الكريم

إن الآيات التي يتمّ الاستناد إليها في إثبات جامعية القرآن الكريم عبارةٌ عن:

١ـ **﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾** (الأنعام: ٣٨)[٦٥].

٢ـ **﴿وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾** (الأنعام: ٥٩)[٦٦].

٣ـ **﴿أَفَغَيْرَ اللهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً﴾** (الأنعام: ١١٤)[٦٧].

٤ـ **﴿مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾** (يوسف: ١١١)[٦٨].

٥ـ **﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلاَءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾** (النحل: ٨٩)[٦٩].

٦. ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لِلَّهِ الأَمْرُ جَمِيعاً أَفَلَمْ يَيْأَسْ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً وَلاَ يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيباً مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (الرعد: ٣١)[٧٠].

٧. ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (القصص: ٤٩)[٧١].

هناك بين المفسرين اختلاف بشأن ما إذا كانت الآيات ٣٨ و٥٩ و١١٤ من سورة الأنعام، والآية ٣١ من سورة الرعد، هي مثل الآية ١١١ من سورة يوسف، والآية ٨٩ من سورة النحل، في ارتباطها برقعة ومساحة بيان القرآن الكريم أم لا؟ ومنشأ هذا الاختلاف في ما يتعلق بالآيتين ٣٨ و٥٩ من سورة الأنعام يعود إلى الاختلاف في المراد من «الكتاب» فيهما، وهل هو القرآن الكريم أو اللوح المحفوظ وعلم الله؟ فإنْ كان المراد منه هو القرآن الكريم تعلقتا بجامعية القرآن[٧٢].

وأما الاختلاف بشأن الآية ١١٤ من سورة الأنعام فيعود إلى اعتبار كلمة «مفصَّلاً» بمعنى وضوح أحكام القرآن وتعاليمه وعدم اختلاطها[٧٣]، أم نذهب في تفسيرها إلى ما ذهب إليه الشيخ الطبرسي بالقول: إنها تعني جميع ما يحتاج إليه البشر[٧٤]، وفي هذه الحالة سيكون مضمون هذه الآية هو ذات مضمون الآية ٨٩ من سورة النحل، والآية ١١١ من سورة يوسف.

والاختلاف بشأن الآية ٣١ من سورة الرعد يعود سببه إلى أن البعض يعتقد بأن في ذيل الآية دلالة على أن القرآن حتّى لو نزل بهذه الخصيصة فإنهم مع ذلك لن يؤمنوا، لا أن هذه القرآن يتصف بهذ الخصوصية فعلاً[٧٥]. وحيث إن الآية ٤٩ من سورة القصص تتحدى بالإتيان بكتاب أهدى من القرآن يكون هذا الشرط دالاً على جامعية القرآن؛ لأن لازم كون الكتاب هو الأهدى أن يكون هو الأجمع.

وأما في ما يتعلّق بالآية ٨٩ من سورة النحل، والآية ١١١ من سورة يوسف، فهناك إجماع على أنهما تتعلقان برقعة ومساحة بيانات القرآن الكريم.

لم يبحث الأستاذ معرفت؆ إلاّ في الآية ١١١ من سورة يوسف، والآية ٨٩ من

سورة النحل، حيث ذهب إلى القول بأن الآية ٨٩ من سورة النحل تتعلق بالبيان الشامل لأحكام الشريعة، فهي بصدد إتمام الحجّة على الكافرين، حيث يؤتى في يوم القيامة بكل نبي ليكون شاهداً على أعمال أمته، ويأتي النبي الأكرم محمدﷺ ليكون بدوره شاهداً على هذه الأمّة أيضاً؛ لأن الكتاب والشريعة التي نزلت عليه كانت هي الأكمل، والقرآن قد اشتمل على بيان كل شيء: ﴿**وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلاَءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ (النحل: ٨٩).

أي إننا لم نترك في هذا الكتاب نقصاً في بيان الوظائف والتكاليف الشرعية؛ ليكون كتاب هداية ورحمة وبشارة للمسلمين.

وبملاحظة شأن نزول هذه الآية والمخاطبين بها، وكذلك بدايتها ونهايتها، يتضح أن المراد من ﴿**تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ هو الشمولية والجامعية لأحكام الشرع.

إن شعاع الدائرة المفهومية لكل كلام يتحدّد في الأساس من خلال ملاحظة الموقع الذي يلقي فيه المتكلم ذلك الكلام. فعندما يكون الله تعالى في مقام التشريع، ويستخدم مثل هذا التعبير بشأن الكتب والشرائع النازلة على الأنبياء، يكون هذا التعبير ناظراً إلى صرف جامعية وشمولية النواحي التشريعية! وهذا أمر عُرْفي، بمعنى أن هذا هو الذي يفهمه العرف من هذه الآية.

وهناك أيضاً رواية تقول: «عن الفضيل قال: قال لي أبو جعفرؑ: يا فضيل، عندنا كتاب عليّ، سبعون ذراعاً، ما على الأرض شيءٌ يحتاج إليه إلاّ وهو فيه، حتّى أرش الخدش»[٧٦]. حيث تتحدّث هذه الرواية عن أرش الخدش، الذي هو من التعزيرات ومن الديات، بمعنى أن الشريعة قد بيّنت حتى هذا المقدار من الديات والتعزيرات المتمثّلة بأرش الخدش، أي إن هذا الكتاب يشتمل على جميع ما يحتاج إليه الناس في شؤونهم الدينية.

كما تدل عبارة ﴿**وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ**﴾، في الآية ١١١ من سورة يوسف، على جامعية القرآن في ما يتعلق بالهداية. وقد ورد ما يشبه هذا التعبير في وصف التوراة، والحال أننا لا نؤمن بأنها تشتمل على بيان كلّ شيء، حتّى ما كان من قبيل:

الأحكام الضرورية؛ إذ لو كانت التوراة قد بيّنت تفصيل كل شيء لما كانت هناك حاجة إلى نزول كتابٍ سماوي آخر، في حين أنزل الله بعدها الإنجيل والقرآن الكريم(٧٧).

وعليه فإن الأستاذ معرفت يستفيد من آيات القرآن الكريم ليُثبت أن جامعية وشمولية القرآن الكريم إنما تتعلَّق بمجال الشريعة والأحكام.

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٦: ٣١٣، ح١.

(٢) محمد هادي معرفت، حوار حول شمولية القرآن الكريم للعلوم البشرية، فصلية «مفيد»: ٥، سنة ١٣٧٥هـ.ش.

(٣) إن أهمية تعريف المفردات عند العلماء والمفكرين بحيث ألفوا كتباً في هذا الشأن، ومن بينهم: ابن سينا، إذ ألَّف «كتاب الحدود». وقد قام الأستاذ محمد مهدي فولادوند بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية تحت عنوان: «حدود يا تعريفات». كما ألف علي بن محمد الجرجاني كتاب «التعريفات» أيضاً.

(٤) من قبيل: مفردة «العلم»، التي لها الكثير من المصطلحات المتنوعة والداعية إلى الاشتباه. انظر: صدر الدين الشيرازي، مفاتيح الغيب: ١٣١ ـ ١٣٢ (ترجمه إلى الفارسية: محمد خواجوي)، حيث عمد إلى توضيح ثلاثين مفردة لها معنى قريب من معنى العلم، مع بيان اختلافها عن معنى العلم.

(٥) انظر: محمد معين، فرهنگ فارسي ٢: ٢٧٢٠.

(٦) انظر: محمد بن الحسن الصفّار القمي، بصائر الدرجات: ٢١٢ ـ ٢١٦؛ أبو جعفر بن يعقوب الكليني الرازي، الأصول من الكافي، ج١، كتاب الحجة، باب «إنه لم يجمع القرآن كلّه إلا الأئمة، وإنهم يعلمون علمه كله»، ح١؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٨٩، كتاب القرآن، باب «إن للقرآن ظهراً وبطناً، وإن علم كل شيء في القرآن، وإن علم ذلك كله عند الأئمة، ولا يعلمه غيرهم إلاّ بتعليمهم». وإن عدد الروايات المبينة لوجود بطن للقرآن من الكثرة بحيث يمكن القول بتواترها المعنوي، الأمر الذي يجعلنا في غنى عن البحث بشأنها من الناحية السندية. انظر: محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٣٠ ـ ٣٣.

ولمزيدٍ من الاطلاع حول روايات البطن انظر: معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٣٠ ـ ٣٣.

(٧) الصفّار القمّي، بصائر الدرجات: ٢١٦، ح٧.

(٨) تفسير العياشي ١: ١٢.

(٩) الصفار القمي، بصائر الدرجات: ٢١٦، ح٧.

(١٠) والسبب الذي يجعله يقول: اسألوا أهل الكتاب هو أنهم **أولاً**: يشاركون المشركين في عداوتهم للنبي الأكرم ﷺ، ولذلك لا يمكنهم الكذب لصالح رسول الله؛ **وثانياً**: إن المشركين يرون أهل الكتاب أصحاب علم وثقافة، ويجلّونهم من هذه الناحية، وكانوا يستشيرونهم في الأمور؛ **وثالثاً**: كان أهل الكتاب يعتبرون المشركين أهدى من المسلمين، وفي ذلك يقول تعالى: **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلاَءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً﴾** (النساء: ٥١). انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٢٥٧.

(١١) انظر: معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٣٠ ـ ٣٥.

(١٢) انظر: الكليني، أصول الكافي، ج١، كتاب الحجة، باب «إن أهل الذكر... هم الأئمّة».

(١٣) انظر: محمد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ٢: ٢٤٦ ـ ٢٤٨؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٢٥٧.

(١٤) سنذكر جانباً من تلك الروايات في البحث القادم إنْ شاء الله.

(١٥) انظر: السيوطي، معترك الاقتران في إعجاز القرآن: ١٢ ـ ١٦؛ محمد حسين الطباطبائي، شيعه در إسلام «الشيعة في الإسلام» ١: ٥٩ ـ ٦٠.

(١٦) انظر: الفيروزآبادي، تنوير المقياس عن تفسير ابن عباس: ٢٢٩؛ محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٤: ٢٤٤؛ ٦: ٢٠٩؛ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١٤: ٩٠؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٢: ٣٥٣؛ ٥ ـ ٦: ٥٨٦؛ جلال الدين السوطي، الإتقان في علوم القرآن ٤: ٣٣، النوع ٦٥؛ أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن: ٨؛ أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير ٦: ٥٨٢؛ محمد بن محمد الزمخشري، الكشّاف في تفسير القرآن ٢: ٢١ ـ ٣١، ٤٨١، ٥١٦؛ محيي الدين ابن عربي، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن ٢: ٧٧ ـ ٧٨.

(١٧) إن البحث عن مساحة النصوص الوحيانية بين المفكرين من غير المسلمين، الذين أرادوا العثور على الصلة والارتباط بين العقل والوحي، وكذلك حلّ التعارض القائم بينهما، أقدم عهداً من بحثه بين علماء المسلمين. وهناك مَنْ رأى أن البحث في العلاقة بين العلم والدين من أعمق وأشهر أبحاث تاريخ التفكير البشري، حيث قالوا بأنها تمتدّ لعشرين قرناً من الزمن (انظر: آ. ج. آريري، علم ووحي أز نظر متفكّران إسلامي: ٣). وهناك مَنْ يُرجع مسألة التعارض بين العلم البشري والدين في الغرب إلى ما قبل الإسلام، وأن فيلون الإسكندري اليهودي (٣٠ق.م ـ ٥٠م) قد سعى إلى المواءمة بين الفلسفة واليهودية. (انظر: أبو الفضل عزتي، رابطه دين وفلسفه: ٢٦). ومن بين طرق حلّ التعارض القائم بين العقل والوحي في الغرب التشكيك في فرضيات التعارض، وذلك من خلال التفكيك بين رقعتها ومساحتها (انظر: أتين جيلسون، عقل ووحي در قرون وسطى: ٦١ ـ ٦٢).

(١٨) انظر: محمد تقي جعفري، فلسفه دين: ٨٢ ـ ٨٣.

(١٩) في المرحلة الأولى من عصر الترجمة ـ القرن الهجري الثاني ـ، حيث دخول الفلسفة الإغريقية إلى المجتمعات الإسلامية، تمّ طرح مسألة تعارض الفلسفة والقرآن. وعمد بعض الفلاسفة المسلمين،

من أمثال: «الكندي»(١٨٥ ـ ٢٦٠هـ)، إلى طرح تأويل الآيات المعارضة للمعطيات الفلسفية؛ بغية حلّ هذا التعارض (انظر: حنا الفاخوري وخليل الحُرّ، تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٣٨٠). ثم قام العلماء بعده بجهود مماثلة. بَيْدَ أن الدراسة المنظمة والشاملة في هذا الشأن هي تلك التي قام بها ابن رشد، حيث طرح مسألة التناغم والانسجام بين الحكمة والشريعة في كتاب «فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، وحظي كتابه هذا باهتمام المفكرين في العالم الغربي أيضاً (انظر: أبو الفضل عزّتي، رابطه دين وفلسفه: ٢٦).

(٢٠) من قبيل: حوارات السيد أبو الفضل مير محمدي، في نشرة «نامه مفيد»، العدد ٦: ٤ ـ ٢٢، سنة ١٣٧٥هـ.ش؛ وحوار السيد محمد حسن المرعشي الشوشتري، مع نشرة «نامه مفيد»، العدد ٧: ٤ ـ ١٠، سنة ١٣٧٥هـ.ش.

(٢١) من قبيل: «جامعيت قرآن»، للسيد محمد علي إيازي؛ قلمرو شناسي، لكاتب هذا لمقال؛ قلمرو دين، لعبد الحسين خسروپناه؛ در آمدي بر قلمرو دين، لحسن علي بن علي أكبريان.

(٢٢) من قبيل: حوار معه في باب جامعية وشمولية القرآن الكريم للعلوم البشرية، فصلية نامه مفيد، العدد ٦: ٤ ـ ٢٢، سنة ١٣٧٥هـ.ش؛ وحوار مع فصلية بيّنات، العدد ٤: ٥ ـ ٢٠، السنة الحادية عشرة.

(٢٣) ومن بينها: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٥: ١٢ ـ ٢٦.

(٢٤) انظر: عبد الكريم سروش، «گفت وگوي زبان قرآن»، مجلة فرا راه، السنة الأولى، العدد ١: ١٢، شتاء عام ١٣٧٧هـ.ش؛ عبد الكريم سروش، مديريت ومدارا: ١٢٨؛ كراسة انتظار ما أز دين: ٢٢ (غير مطبوع).

(٢٥) انظر: علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم: ١٢٠؛ عبد الكريم سروش، آزمون وعقيده، في «فربه تر أز آيديولوژي: ١٨١ ـ ١٩٧؛ مجيد محمدي، سر به آسمان قدسي ودر گرو عرفي: ٩٩.

(٢٦) المصدر السابق: ٢٥. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الصادق البلعيد، حيث ادعى أن القرآن بشكل عام يفتقر إلى البيان السياسي، فلم تردْ مفردة السياسة ومشتقاتها في القرآن ولو لمرّةٍ واحدة، كما لم تردْ كلمات من قبيل: الدولة والحكومة والسلطة والخلافة، وإنْ كانت مشتقاتها، من قبيل: الحكم والسلطان والخليفة، قد وردت في القرآن، ولكنها وردت ضمن مفاهيم مفتقرة إلى البُعْد السياسي. وهذا إنْ دلّ على شيءٍ فإنما يدل على أن القرآن في ذاته لم يتطرَّق إلى المجالات السياسية والاجتماعية. انظر: الصادق البلعيد، القرآن والتشريع: ٢٣٣، نقلاً عن: مجلة تحقيقات إسلامي، السنة الرابعة عشرة، العددان ١، ٢، والسنة الخامسة عشرة، العدد ١: ١١١.

(٢٧) انظر: أبو نصر محمد الفارابي، أنديشه هاي أهل مدينه فاضله: ٣٥١ ـ ٣٥٣؛ ابن سينا، النجاة: ٢٠٥ ـ ٤٩٨؛ ابن سينا، الشفاء (الإلهيات): ٤٤١ ـ ٤٤٣؛ صدر المتألهين، الشواهد الربوبية: ٣٥٩ ـ ٣٦٠ (تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني)؛ وانظر أيضاً: د. جواد مصلح، ترجمة وشرح الشواهد الربوبية: ٤٩١؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ١٣؛ محمد حسين الطباطبائي، شيعه در إسلام «الشيعة في الإسلام»: ٨٠ ـ ٨٣؛ الطباطبائي، مباحثي در وحي قرآن: ٥١ ـ ٥٥.

(٢٨) انظر: اللاهيجي، گوهر مراد: ٣٦٢ ـ ٣٦٣؛ وانظر أيضاً: محيي الدين ابن العربي، نصّ

النصوص في شرح فصوص الحكم: ١٤٨.

(٢٩) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: ١٥٢ ـ ١٦٣؛ السيد المرتضى، الذخيرة: ٣٢٣.

(٣٠) وكانت نتيجة هذه الفترة القصيرة أن احتلّ المجتمع الإسلامي الصدارة بين أمم العالم على مدى قرون طويلة. يقرّ «جوستاف لوبون» ـ وهو من علماء الغرب ـ بالتقدم العلمي للمجتمعات الإسلامية على المجتمعات الغربية على مدى قرون، وقال في هذا الشأن: «طوال خمسة قرون أو ستة كانت الكتب الوحيدة التي تدرّس في الجامعات الأوروبية هي تلك التي ترجمت من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية. وقد رأى سرّ عظمة المسلمين في ظل العمل بتعاليم القرآن والشريعة الإسلامية. انظر: جوستاف لوبون، تمدن إسلام وعرب: ٧٧؛ كما ذهب «ويل ديورانت» إلى اعتبار الإسلام هو المتقدم على العالم طوال خمسة قرون (من عام ٨١ إلى ٥٩١هـ)، من حيث القوّة والتنظيم وبسط السلطة وسطوة الدولة وتهذيب الأخلاق ومستوى الحياة. انظر: ويل ديورانت، تاريخ تمدُّن «قصة الحضارة» ٤: ٤٣٢.

(٣١) ﴿**قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ**﴾ (المائدة: ١٥).

(٣٢) ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ**﴾ (البقرة: ١٨٥).

(٣٣) ﴿**تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٨٩).

(٣٤) انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت: ٢٩٤.

(٣٥) انظر: محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنت: ٤٥.

(٣٦) انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت: ٢٦٨.

(٣٧) إن المراد من «المدلول التصوّري» هو المعنى الذي يحصل للقارئ أو السامع العالم بمعاني الكلام وقواعده الحاكمة على هيئته التركيبية عند مواجهة الكلام للوهلة الأولى، بالالتفات إلى معاني الألفاظ والقواعد الحاكمة على الهيئة والتركيبات والقرائن المتصلة بالكلام. وقد تمّ التعبير عن الدلالة التصورية بـ «المفاد الاستعمالي»، و«الظهور الابتدائي» أيضاً. انظر: عبد الكريم الحائري اليزدي، درر الفوائد ١ ـ ٢: ٣٥٩.

(٣٨) هناك مَنْ قسّم الدلالة إلى ثلاثة أقسام، وهي: ١. الدلالة التصوّرية، ٢. الدلالة التصديقية، وهما قسمان: **أحدهما**: يمثل الإرادة الاستعمالية، **والآخر**: يمثل الإرادة الجدّية. انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ١: ٧٦.

(٣٩) انظر: مصطفى كريمي، قرآن وقلمرو شناسي دين: ١٨٠ ـ ٢١٩.

(٤٠) انظر: محيي الدين ابن عربي، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن ٢: ٧٧ ـ ٧٨؛ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٤: ٣٣ (النوع ٦٥)؛ أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن: ٨. بَيْدَ أن الغزالي في إحياء العلوم ذهب إلى الاعتقاد بأن القرآن الكريم قد أشار إلى أصول وكليات العلوم فقط. انظر: أبو حامد الغزالي، إحياء العلوم ١: ٢٨٩.

(٤١) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ١٤: ٩٠.

(٤٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، شيعه در إسلام «الشيعة في الإسلام» ١٢: ٩٠.

(٤٣) انظر: الحويزي، تفسير نور الثقلين ٣: ٧٤ ـ ٧٧.

(٤٤) انظر: محمد الصادقي، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة ١٤: ٤٤٨؛ محمود رجبي، معرفت، السنة الثانية، العدد ٢: ١٠؛ صادق اللاريجاني، انتظار بشر أز دين: ١٥٧.

(٤٥) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تفسير الآية ٨٩؛ الزمخشري، الكشاف في تفسير القرآن ٢: ٤٨١، ٥١٦؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٦٠.

(٤٦) انظر: الفيروزآبادي، تنوير المقباس عن تفسير ابن عباس: ٢٢٩. وإن لجلال الدين السيوطي رأياً شبيهاً بهذا الرأي أيضاً، انظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٤: ٥٨٩.

(٤٧) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٥ ـ ٦: ٥٨٦؛ تفسير فخر الدين الرازي ٢: ٩٨؛ أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير ٦: ٥٨٢؛ محمود الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ٨: ٢١٦؛ سيد قطب، في ظلال القرآن؛ رشيد رضا، المنار ٧: ٣٩٥؛ محمد بن طاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير ١: ٢٥٣؛ محمد بن عبد الحقّ بن عطيّة، المحرّر الوجيز ٣: ٤٥٢؛ محمد تقي مصباح اليزدي، معارف قرآن (١ ـ ٣)؛ ناصر مكارم الشيرازي وآخرون، تفسير نمونه «الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل» ١١: ٣٦١. ولكنْ جاء في ١٠: ١٠١: لقد اشتمل القرآن على كل ما يضمن سعادة الإنسان. وانظر أيضاً: محمد هادي معرفت، نامه مفيد، العدد ٦: ٥ ـ ٧.

(٤٨) انظر: علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم: ٢٥؛ عبد الكريم سروش، گفت وگوي زبان قرآن، مجله فرا راه، السنة الأولى، العدد ١: ١٢، شتاء عام ١٣٧٧هـ.ش.

(٤٩) انظر: محمد هادي معرفت، حوارٌ بشأن جامعية القرآن الكريم للعلوم البشرية، فصلية نامه مفيد، العدد ٦: ٥ ـ ٧، السنة ١٣٧٥هـ.ش.

(٥٠) من قبيل: قوله تعالى: ﴿**وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ**﴾ (الأنعام: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ**﴾ (الأنعام: ٩٠)؛ وانظر أيضاً: البقرة: ١٨٥؛ الأعراف: ٢٧؛ البقرة: ٢١؛ يس: ٦٩ ـ ٧٠؛ الحج: ١٧؛ البقرة: ١٣٧؛ الأحقاف: ١٩؛ الأعراف: ١٥٨.

(٥١) من قبيل: قول رسول الله‘: «إن الرائد لا يكذب أهله، والله الذي لا إله إلاّ هو إني رسول الله إليكم خاصة، وإلى الناس عامة». ابن الأثير، الكامل في التاريخ ١: ٥٨٥.

(٥٢) يثبت التاريخ أن النبي الأكرم‘ كان يدعو كافّة الناس إلى الإسلام، لا يفرِّق في ذلك بين الأحمر والأبيض والأسود والأصفر، وكانت له رسائل بعث بها إلى ملوك وقياصرة وأباطرة الدول البعيدة يدعوهم فيها إلى الإسلام، وإنّ هذه الرسائل موثّقة ومذكورة في المصادر والكتب، ومنها: تلك التي تحمل عنوان: «مكاتيب الرسول»، ومن بينها: ما كتبه الميانجي تحت هذا العنوان.

(٥٣) من قبيل: قوله تعالى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ**﴾ (الأنعام: ٩٠). وانظر أيضاً: الأنعام: ١٩؛ الأعراف: ٢٧؛ البقرة: ١٨٥؛ يس: ٦٩ ـ ٧٠.

(٥٤) رُوي عن الإمام الباقر× أنه قال: «إن القرآن حيٌّ لا يموت، والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن، ولكنْ هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين». تفسير العياشي ٢: ٢٠٣، ذيل الآية ٧ من سورة الرعد؛ الكليني، أصول الكافي ١: ٢٦٩.

(٥٥) معرفت، حوار حول جامعية القرآن الكريم للعلوم الإنسانية والبشرية، فصلية نامه مفيد، العدد

٦: ٥، عام ١٣٧٥هـ.ش.

(٥٦) وانظر أيضاً: التوبة: ٣٣؛ الفتح: ٢٨؛ الصف: ٩. ولمزيدٍ من الاطلاع بشأن هذه الآية انظر: تفسير الآية ٣ من سورة المائدة، ولا سيَّما عند: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٠٩ ـ ٢٩١؛ عبد الحسين أحمد الأميني، الغدير ٢.

(٥٧) قال تعالى: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً**﴾ (المائدة: ٤٨).

(٥٨) طبقاً لصريح القرآن فقد كان لكل أمة مناسكها الخاصة؛ إذ يقول تعالى: ﴿**لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكاً هُمْ نَاسِكُوهُ**﴾ (الحجّ: ٦٧). فعلى سبيل المثال: قد أحل السيد المسيح عيسى ابن مريمعليه السلام لأمته أموراً كانت محرَّمة في التوراة على اليهود، وفي ذلك قال الله تعالى حكايةً على لسان عيسى ابن مريم: ﴿**وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ**﴾ (آل عمران: ٥٠).

(٥٩) بالالتفات إلى كون القرآن الكريم هو المصدر الأصيل في الإسلام فإن كمال الإسلام إنما يكون بكمال القرآن الكريم. هناك الكثير من الروايات التي تشير إلى أن كمال الإسلام إنما هو بنـزول القرآن الكريم، ومنها: ما روي عن الإمام عليّعليه السلام أنه قال: «وأنزل عليكم الكتاب تبياناً لكل شيء، وعمّر فيكم نبيه أزماناً، حتى أكمل له ولكم في ما أنزل من كتابه دينه الذي رضي لنفسه». نهج البلاغة، الخطبة ٨٦. وانظر أيضاً: نهج البلاغة، الخطبتان رقم ١٨، و١٨٣.

(٦٠) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٢٧٧. وهناك رأيٌ آخر في تفسير هذه الآية يقول: إن معنى «فيه ذكركم» يعني فيه شرفكم إذا عملتم به. انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٧ ـ ٨: ٦٥.

(٦١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٣٤.

(٦٢) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٢٩ ـ ٣٨؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٦: ٢٩.

(٦٣) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٣٧ ـ ٣٨.

(٦٤) معرفت، حوار حول جامعية القرآن الكريم للعلوم الإنسانية والبشرية، فصلية نامه مفيد، العدد ٦: ٥، عام ١٣٧٥هـ.

(٦٥) انظر: نهج البلاغة، الخطبة ١٨؛ الصدوق، عيون أخبار الرضاعليه السلام ٢: ١٩٥؛ الكليني، الكافي ١: ١٩٨؛ الحويزي، تفسير نور الثقلين ١: ٧١٤.

(٦٦) انظر: الزمخشري، الكشاف في تفسير القرآن ٢: ٣١.

(٦٧) انظر بشأن الآراء: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٤: ٢٤٤.

(٦٨) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٦: ٢٠٩؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٥ ـ ٦: ٤١٦؛ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ٣: ٥٥.

(٦٩) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن؛ الزمخشري، الكشاف في تفسير القرآن ٢: ٤٨١، ٥١٦.

(٧٠) يقول الشيخ الطوسي: «كان سبب ذلك أنهم سألوا النبيّصلى الله عليه وآله أن يسير عنهم جبال مكة لتتسع عليهم المواضع، فأنزل الله تعالى الآية، وبيَّن أنه لو سيِّرت الجبال بكلامٍ لسيِّرت بهذا القرآن؛ لعظم

مرتبته وجلالة قدره». انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٦: ٢٥٢.

(٧١) انظر: السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن: ١٢ ـ ١٦؛ جوادي الآملي، تفسير موضوعي قرآن كريم (قرآن در قرآن) ١: ١٣٧؛ وانظر أيضاً: محمد تقي مصباح اليزدي، راه وراهنماشناسي: ١٣٠؛ معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٤: ٢٩؛ محمد حسين الحسيني الطهراني، نور ملكوت قرآن ٢: ٢٢.

(٧٢) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٨١، ١٢٩؛ جوادي الآملي، تفسير موضوعي قرآن كريم (قرآن در قرآن) ١: ٢٢٤ ـ ٢٢٦؛ الزمخشري، الكشاف في تفسير القرآن ٢: ٢١، ٣١.

(٧٣) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٣٢٨.

(٧٤) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٢: ٣٥٣.

(٧٥) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١١: ٥٠٥.

(٧٦) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٣٤.

(٧٧) انظر: معرفت، حوار حول جامعية القرآن الكريم لجميع العلوم البشرية، فصلية نامه مفيد، رقم العدد ٦: ٨ ـ ٩، سنة ١٣٧٥هـ.ش.

الاتّجاه العرفاني في التفسير

من وجهة نظر الأستاذ معرفت

الشيخ حسين روحاني نجاد(*)

ترجمة: وسيم حيدر

المقدّمة

يُعتبر علم التفسير من العلوم الإسلامية التي تبلورت في عصر الرسالة. فقد كانت النواة الأولى لهذا العلم الخطير قد تألّفت من إجابات النبي الأكرم‘ عن المسائل المتفرّقة والمتنوّعة التي كان الناس يطرحونها بشأن المفاهيم المذكورة في القرآن. إن هذه الإجابات ذات صبغة تفسيرية تهدف إلى إثارة القوّة الفكرية لدى المسلمين بشأن هذه المائدة المعنوية والروحية، قال تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (النحل: ٤٤).

كان المسلمون في عصر نزول القرآن كلما واجهوا مشكلةً في فهم القرآن الكريم، أو صعوبة في إدراك المطالب القرآنية العميقة، هرعوا إلى رسول الله‘ يسألونه عنها، ويحصلون منه على الإجابات عن تساؤلاتهم. وقد شكلت هذه الأسئلة والإجابات الكثيرة النواة الأولى لعلم التفسير؛ لأنها أضحت القاعدة لتفاسير الصحابة والتابعين. وبعد عصر التدوين كانت أقوال وآراء السلف ثروةً كبيرة لتدوين علم التفسير.

ومن هنا فقد مرّ علم التفسير من الناحية التاريخية بأربع مراحل رئيسة، يمكن

(*) عضو اللجنة العلميّة في مؤسَّسة الثقافة والفكر الإسلاميّ.

إجمالها كما يلي:

الأولى: مرحلة عصر الرسالة، حيث كان التفسير عبارة عن أسئلة وإجابات متفرّقة ومقتضبة جداً.

الثانية: مرحلة عصر الصحابة، وقد كان التفسير فيها متفرقاً، ولكنه شامل إلى حدٍّ كبير.

الثالثة: مرحلة عصر التابعين، حيث أضحى التفسير أكثر تنظيماً، وأوسع منه في عهد الصحابة، وأصبح مقروناً بالاجتهاد.

الرابعة: مرحلة التدوين، حيث أصبح علم التفسير أوسع منه في عصر التابعين، وكان بالنظر إلى المقدرة العلمية والأدبية للمفسِّرين يتمتع بخصائص وأساليب متنوّعة.

إن التفسير في عصر الرسالة، وفي عصر الصحابة والتابعين، اللذين يمثِّلان الجيل الأول والجيل الثاني للثورة الإلهية المحمّدية العظمى، يطوي مرحلة «النشوء والنموّ»، حيث كان يُؤخَذ مشافهةً، وينتقل إلى الأجيال عبر الصدور، ليتمّ طرحه بعد مدة في إطار الأحاديث والروايات.

وأما في عهد تابعي التابعين، الذي يمثله الجيل الثالث من مسلمي صدر الإسلام، فقد دخل علم التفسير «مرحلة التدوين والتأليف».

وفي القرن الهجري الثالث دخل التفسير في مرحلة التنوّع والازدهار، واصطبغ بألوان العلوم والمعارف والثقافات السائدة في ذلك العصر. بَيْدَ أن هذا التنوّع والازدهار كان يحصل تباعاً، وكانت «مرحلة التفسير بالمأثور» تنتقل بالتدريج إلى «مرحلة التفسير الاجتهادي والتنظير وإعمال العقل والتفكير»، وأخذ العلماء يستنبطون مفاهيم القرآن الكريم في ضوء الأدب وأنواع العلوم والمعارف المعاصرة، ولا سيَّما منها الآراء الكلامية والفلسفية.

وفي هذه الأثناء كان كل شخص يُسعف القرآن بظنّه، وينظر إليه من زاوية علمه. فكان الاتجاه النحوي إلى القرآن يتلخص في إعراب الألفاظ والكلمات، وكان أشخاص ـ من أمثال: الزجّاج ـ لا ينظرون إلى القرآن إلا من زاوية الأدب العربي.

وكان أرباب العلوم العقلية ـ من أمثال: الفخر الرازي في (مفاتيح الغيب) ـ

يهتمّون في تفسير القرآن بذكر أقوال الحكماء والفلاسفة، ونقضها وإبرامها.

وكان الفقهاء ـ من أمثال: الجصاص، والقرطبي ـ يبحثون في القرآن عن أدلة الفروع الفقهية، ويتترّسون خلفها لدفع المخالفين لمذاهبهم.

وكان المؤرِّخون ـ من أمثال: الثعلبي، والخازن ـ ينظرون في القرآن من خلال عدسة الأخبار والقصص المأثورة من قبل السلف.

وكان أصحاب المدارس والمذاهب الكلامية يبذلون قصارى جهودهم في تأويل القرآن لصالح مذاهبهم. وبالتالي فإن أرباب التصوُّف والعرفان الصوفي قد استندوا إلى الذوق والاستحسان والمكاشفات والمواجيد في إطار تزكية النفس وتطهير الروح، لفهم حقائق القرآن والإشارات والمعاني الرمزية(١).

ومنذ ذلك الحين ظهر التفسير على ثلاثة أوجه:

أ ـ التفسير بالرواية، وهو المعبَّر عنه بـ «التفسير بالمأثور».

ب ـ التفسير بالدراية، وهو المعبَّر عنه بـ «التفسير بالرأي»(٢).

ج ـ التفسير بالإشارة، وهو المعبَّر عنه بـ «التفسير الإشاري»(٣).

القسم الأوّل: التعريف بالعرفان وأصول العرفان الإسلامي المرتبط بالتفسير

عمد الأستاذ معرفت في إطار التعريف بأسلوب ومنهج التفسير العرفاني، قبل كلّ شيء، إلى بيان نبذةٍ عن مذهب العرفان، وامتيازه من سائر المذاهب الفكرية الأخرى في الإسلام، وتحدّث باختصارٍ عن ماهية وجذور العرفان، وارتباطه بالحكمة، ولا سيَّما حكمة الإشراق، والعناصر الرئيسة لمذهب العرفان. ثم تحدّث بتفصيلٍ أكبر عن أسلوب التفسير العرفاني، وأشهر التفاسير العرفانية.

أ ـ ماهية وجذور العرفان

يرى الأستاذ معرفت أن العرفان يعني المعرفة الباطنية الحاصلة بفعل السير والسلوك وجهاد النفس. إن مسلك التصوُّف والعرفان هو بنحوٍ ما من مخلَّفات مدرسة الإشراق. يرى سماحته جذور التصوّف والعرفان واحدة، ويرى أنهما ثمرة شيء واحد.

غاية ما هنالك أن عنوان التصوّف ينظر إلى الناحية العملية والسلوكية من هذا المذهب، بينما ينظر عنوان العرفان إلى الناحية النظرية منه. من هنا يكون العرفان فرعاً من الفلسفة، وكلاهما فرعٌ من الحكمة.

يذهب الأستاذ معرفت ـ من خلال النظر في مقدمة حكمة الإشراق ـ إلى الاعتقاد بأن طريقة وأسلوب أهل العرفان هو ذات طريق وأسلوب أهل الذوق والسالكين في طريقة الإشراق، وأن الفرق الوحيد يكمن في أن أهل العرفان لا يهتمون بالاستدلال والبراهين العقلية، ويرومون الحصول على حقائق الوجود من مجرد الانكشاف الباطني، ومن طريق الرياضة وجهاد النفس. وبهذا الأسلوب ينظرون إلى آيات القرآن، ويفسِّرونها بما يقتضيه الذوق والاستحسان الشخصي. من هنا كانت التفاسير العرفانية من وجهة نظر أهل البحث والتحقيق أشبه بالتفسير بالرأي منه إلى التفسير المقبول عند أصحاب النظر في مجال التفسير؛ إذ ليس للعرفاء من مستند على تفاسيرهم غير الذوق والاستحسان.

يستحسن الأستاذ معرفت من بين الوجوه المتنوِّعة في بيان منشأ اشتقاق ووجه تسمية التصوّف كلام ابن خلدون وأكثر المحققين الإسلاميين. وقد رأى أن الصوفي نسبة إلى لبس الصوف كنايةً عن التقشّف والزهد في الحياة، وتحمُّل شظف الحياة وجشوبة العيش. وكان المتصوّفة في بداية أمرهم من أهل الزهد والعبادة والإخلاص في العمل، وكانوا معرضين عن زخارف الدنيا والمادّيات، وقد اكتفوا من العلم بالاهتمام بـ «علم الآخرة» المرتبط بالرياضة النفسية. بَيْدَ أن هذا المنهج اتخذ صبغة معرفية، وصار له رؤية عرفانية. إن عنوان التصوف ينظر إلى الناحية العملية والسير والسلوك، وأما عنوان «العرفان» فينظر إلى الناحية النظرية والمعرفية. وهذا القسم من كلام الأستاذ معرفت ينسجم مع ما قاله الأستاذ الشهيد مرتضى مطهَّري في هذا الشأن؛ حيث يذهب أيضاً إلى القول بأن للتصوف ناحيتين، وهما: الناحية الاجتماعية؛ والناحية الثقافية. فالتصوف يمثل الحالة الاجتماعية للعرفان؛ إذ إن العرفاء كما هم طبقة ثقافية وعلمية أبدعت علماً باسم العرفان، هم كذلك طبقة اجتماعية أيضاً، وقد أسسوا لفرقة اجتماعية لها خصائصها وسماتها الخاصة، خلافاً لسائر الطبقات

الثقافية الأخرى، من قبيل: الفقهاء والحكماء وغيرهم ممَّنْ هم مجرّد طبقات ثقافية، وتعدّ كل طبقة منهم فرقة مستقلة عن الفرق الأخرى. يرى سماحته أن أهل العرفان كلما ذكروا بصفتهم الثقافية ذكروا بوصف «العرفاء»، وكلما ذكروا بصفتهم الاجتماعية ذكروا بوصف «المتصوِّفة» غالباً. وبطبيعة الحال كان هناك على الدوام ـ ولا سيَّما بين الشيعة ـ عرفاء لم يرَوْا لأنفسهم أيّ امتياز ظاهري من الآخرين، وكانوا في الوقت نفسه من أهل السير والسلوك العرفاني أيضاً. وفي الحقيقة إن هؤلاء هم العرفاء الحقيقيون، لا أولئك الذين ابتدعوا لأنفسهم مئات الطرق والتقاليد التي ما أنزل الله بها من سلطان. وفي البحث عن الناحية الثقافية ينظر إلى العرفان بوصفه علماً وفرعاً من فروع الثقافة الإسلامية، لا بوصفه طريقة تتبعها فرقة اجتماعية. وفي البحث عن الناحية الاجتماعية لا بُدَّ من البحث اضطراراً عن أسباب ومناشئ هذه الفرقة، وعن دورها السلبي والإيجابي، أو النافع والضارّ، الذي تركته على المجتمع الإسلامي، والفعل والانفعال بين هذه الفرقة وسائر الفرق الإسلامية الأخرى، والتأثير الذي تركته على المعارف الإسلامية، ودورها في نشر الإسلام في العالم[٤].

وبطبيعة الحال فإن عرفاء الشيعة ـ بالالتفات إلى الذمّ الكثير الوارد في الروايات المأثورة عن أهل بيت العصمة الأطهار عليهم السلام بشأن المتصوِّفة ـ يتجنَّبون عنوان «التصوّف» و«الصوفي»، ولا يوجد بينهم سوى مصطلحات الصوفية بوصفها كناية عن المعاني والمفاهيم الخاصة لا أكثر، فلا تجد أثراً للسماع والقطب والمريد والصوامع وما إلى ذلك من مبتدعات الصوفية أبداً.

يؤكد القيصري على أن أهل الله يدركون الحقائق العرفانية من طريق الكشف واليقين حصراً، دون الظن والتخمين، وأن ما جاء في العرفان شبه دليل وبرهان يُراد منه توعية الإخوة المؤهلين؛ لأن الدليل في التعاليم العرفانية لا يعمل على غير إخفاء الحقيقة، والبرهان إنما هو زبدٌ فوق بحر الحقيقة. أفهل يمكن للمطلق وغير المتناهي أن يغدو محدوداً ومتناهياً؟! إن هذه الحقيقة «طَوْرٌ» لا يمكن الحصول عليه إلا في ضوء الهداية وتزكية النفس والرياضة الروحية[٥].

لقد أدى هجوم أصحاب النظر على أصحاب المعرفة إلى لجوئهم وإقبالهم على

الفلسفة والحكمة، والعمل على تنظيم التعاليم العرفانية في إطار فلسفي، والاستعانة بمصطلحات الفلاسفة.

يرى الأستاذ معرفت أن العرفان منبثقٌ عن حكمة الإشراق، وأن الفرق بين مدرسة الإشراق ومدرسة العرفان يكمن عنده في أن الإشراقيين يجلّون القيم العقلية، ويستعملونها إلى جنب الإشراقات الباطنية، بينما يكتفي العرفاء بمجرد الإشراقات الباطنية والأساليب الذوقية، ولا يعتمدون على الطرق والأساليب العقلية كثيراً.

ب. العناصر الرئيسة في مدرسة العرفان ـــ

ثم يعمد سماحته إلى بيان العناصر الأساسية لمدرسة العرفان على نحو الإجمال، ويقيمها على ستة عناصر رئيسة تؤلّف القواعد الأصلية للعرفان والتصوّف، وهي: «وحدة الوجود»، و«الكشف والشهود»، و«الفناء في الله»، و«السير والسلوك»، و«عشق الجمال المطلق»، و«سرّ الوجود».

١. وحدة الوجود ـــ

إن وحدة الوجود، التي تمثّل ركناً من أركان العرفان الإسلامي، هي من أصعب المسائل وأكثرها تعقيداً وإثارة للجدل، بحيث أضحت مستمسكاً وذريعة بيد البعض لتكفير العرفاء. وإن جميع المسائل العرفانية ترتبط بـ «وحدة الوجود» بصورةٍ مباشرة أو غير مباشرة[٦]. إن الاعتقاد بوحدة الوجود لا يقتصر على ابن عربي فقط، فالكثير من العرفاء الكبار يعتقد بوحدة الوجود، ويرى أن الوحدة أمر حقيقي، والكثرة أمرٌ اعتباري، وهو ـ بطبيعة الحال ـ اعتبارٌ على مسلك العرفاء والصوفية، و«الحكمة المتعالية» أحياناً[٧].

يرى أصحاب العرفان الوحدة أمراً حقيقيّاً، والكثرة أمراً اعتباريّاً. فوحدة الوجود هي ذات حقيقية الوحدة واعتبارية الكثرة[٨]. وإن وحدة الوجود وحدة إطلاقية مساوقة للوحدة الشخصية. قال العرفاء: «أصل الحقيقة محيطة بجميع المراتب، وتكون مقومها، وسار فيها باسمه اللطيف الخبير، ويؤيده نصوص التنزيل والمأثورات

الولوية»[٩]. إنّ ما قاله العرفاء من وحدة الوجود وسريانها في جميع الكائنات مقتبس من قوله تعالى: ﴿أَلاَ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ (فُصِّلت: ٥٤).

لقد توصل العرفاء إلى الوجود من عين الوجود، كما ورد في دعاء الصباح عن الإمام عليّ، حيث قال: «يا مَنْ دلّ على ذاته بذاته». ولكنه الوجود الواحد الذي لا يتطرّق إليه أيّ شكل من أشكال التعدُّد، إلا في تشأُّنه وتطوّره، وذلك يأتي أيضاً من قبل فكرنا ورؤيتنا[١٠].

ويتم التعبير عن سريان الوحدة الحقّة الحقيقية للوجود بـ «وحدة الوجود»، وبـ «الصمد» أيضاً[١١].

إن مسألة وحدة الوجود والتوحيد الخاص من المسائل التي توصَّل العرفاء إلى حقيقتها بالمكاشفة، واعتبروها «طوراً وراء طور العقل». بَيْدَ أن صدر المتألهين برهن عليها، وفرَّع عليها الكثير من الفروع[١٢].

يرى العرفاء أن الوجود حقيقة واحدة، هي في باطنها وحدة كاملة منزّهة عن جميع أنواع التفرّق والكثرة، وأن الكثرة الظاهرية لا حقيقة لها. إن حقيقة الوجود هي كماء البحر، وأما الممكنات والظواهر فهي كالأمواج والزَّبَد. إن جميع عالم الإمكان تجلٍّ للحق وعين الارتباط به. بَيْدَ أن هذا الكلام لا يعني الحلول والاتحاد، ولا وجود للإثنينية في الوحدة؛ لأن الإثنينية عين الضلال والضياع.

٢ـ الكشف والشهود

رغم أن العرفاء يقبلون بالعلوم السائدة والظاهرية، إلاّ أنهم يؤكدون على أصالة الارتباط الحضوري والعلوم الحاصلة من المكاشفات والمشاهدات، وترجيح كفتها على كفّة النتائج المنبثقة عن البراهين العقلية؛ لأن الحواس والقوى العقلية لدى الإنسان إنما تلامس السطح الظاهري للأشياء، وبشكلٍ محدود، بينما يمكن لهذا الإنسان أن يرتبط بحقيقة الوجود الواحدة بالارتباط الشهودي. إن الرؤية العرفانية هي المعرفة الوحيدة البعيدة عن التقليد، والتي تقرّب الإنسان من ساحة الحقيقة المقدّسة.

يدّعي العرفاء أنهم يأخذون علومهم من رأس سلسلة الأحياء (وهو الله سبحانه وتعالى)، وليس من سلسلة الأموات. إن العرفاء لا يدركون الحقائق بواسطة القواعد الاعتبارية، ولا من خلال المبادئ والمقدّمات القياسية، بل يتوصلون إلى ذلك بأنفسهم دون وسائط. إن المعرفة العرفانية معرفة شهودية، تبدأ بالاتصال والاتحاد بين «العالم والمعلوم»، وتنتهي بمرحلة «فناء العالِم في المعلوم». إن مساحة الكشف والشهود من السعة بحيث تفوق القدرة الإدراكية العقلانية.

٣. الفناء في الحقيقة والفناء في الله

بينما يسعى العالِم إلى فهم الحقيقة يسعى العارف إلى الفناء فيها، وفي ذلك قال جلال الدين الرومي شعراً: «اصبر على مكابدتك في مجاهدتك لنفسك آناً بعد آنٍ؛ كي ترى البقاء في الفناء... فلا يمكن الكشف عن هذه الأنا بعد إجالة التفكير...؛ فإن تلك الأنا لا تنكشف إلاّ بعد الفناء... فما لم يفْنَ الفرد... لا يُسمَح له بالحضور في فِناء الكبرياء»[١٣].

٤. السير والسلوك

للوصول إلى الرؤية العرفانية لا بُدَّ من السير والسلوك. ومن هنا يتمّ تقسيم العرفان إلى قسمين: العرفان النظري؛ والعرفان العملي.

وإن العرفان العملي عبارةٌ عن برنامج تطبيقي شاقّ وطويل، يطوي فيه السالك المراحل والمنازل والأحوال والمقامات العرفانية واحدةً بعد أخرى، حتّى يصل إلى الرؤية العرفانية والتوحيدية الصمدية، والفناء في الله، ويتمّ التعبير عن ذلك بـ «الطريقة». وإن العرفان العملي أو الطريقة هي مقدمةٌ للعرفان النظري.

وإن العرفان النظري عبارةٌ عن مجموعة من المعارف والمدركات الشهودية بشأن حقيقة وجود الكون والإنسان. من هنا كانت المحاور الأساسية في العرفان عبارة عن أمرين، وهما: التوحيد؛ والموحّد أو الإنسان الكامل. إلا أن هذا البرنامج إنما يؤدي إلى القرب من الحق، ويبلغ بالإنسان من مقام التبتُّل إلى الفناء التدريجي، وصولاً إلى لقاء

الله، إذا كان على طبق الكتاب والسنّة، وأن يذعن السالك في شريعة الشريعة للرياضة والجهاد الأكبر بجدٍّ ومثابرة.

لو استقام السالكون في تطبيق أحكام كتاب الله والفرقان المجيد، وتدبّروا في مفاهيمه وحقائقه، وقاموا باكتشاف أسراره ودقائقه، وعملوا على تصفية باطنهم من الكدورات البشرية، وزيّنوا سلوكهم وقلوبهم بجمال الحقّ، حازوا جميع علوم الدراسة والدراية، وأفاض الله على أرواحهم العلوم الإلهية، وحصلوا على علوم الأحوال والمقامات والمشاهدات التي تنكشف للسالكين أثناء السلوك والرياضة ومجاهدة النفس(١٤).

إن حكمة الأحدية من بين تلك العلوم التي يمكن الوصول إليها من خلال السير والسلوك. لو نظر الذين ينشدون الإله في الكتب الإلهية، وتأمّلوا وتدبَّروا فيها، وأدركوا حقائقها وأسرارها، وبطنها وحدّها ومطلعها، سوف يفيض الله على أرواحهم وقلوبهم من الغذاء الروحي لساحة القدس(١٥).

ولكنْ لا يمكن الوصول إلى مرتبة حبّ الله تعالى إلاّ من خلال المراقبة والمثابرة على الطاعة والعبادة، والدوام على الطهارة والذكر، والصيام وقلة الطعام والمنام، والمثابرة على ذكر الأوراد، والمحافظة على أداء العبادات في أوقاتها، والانقطاع عمّا سوى الله، والتوجُّه التام إلى حضرة الحقّ جلَّ وعلا.

٥ـ حبّ الجمال المطلق

يمثل الحبّ والعشق واحداً من العناصر الهامة والرئيسة في العرفان؛ فإن الخلق في الرؤية العرفانية ينبثق عن الحبّ. فالعارف العاشق والمحبّ لا يفكِّر ولا يخوض في غير الحقّ، ويحترق في نوره، كالفراشة عندما تنشد الضياء. إن العارف يرى الحق بنور الحق، فهو حيث لا يستطيع تحمّل شعاع نور العبارة يحترق في نار الحب. ولو أنه فتح قلبه لعشقٍ آخر ستلهبه سياط عتاب المعشوق الأوحد. كما قيل ذلك في إبراهيم خليل الله عليه السلام: «كان إسماعيل صغيراً يدرج أمام ناظر أبيه، وعاش في كنفه كريماً معزَّزاً؛ لعلمه بأنه يمثِّل الصدفة التي تحتوي درّة محمد المُرْسَل، فتعلَّق به جانب من قلب

الخليل، فأخذ ينظر إليه باستحسانٍ وإجلال، فجاءة العتاب من ربّ العزّة: هل ترى أننا خلصناك من صنم آزر لتقع في قيود الحبّ والعشق لإسماعيل؟! إن الصنم يمنع الطريق إلى الخلّة، سواء كان هذا الصنم متمثّلاً بصنم آزر أو بإسماعيل»[١٦].

لقد جعل الله تعالى من محبة النبي محمد صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام وسيلةً للقرب والكمال، وضامناً لاستمرار دين الإسلام، وأجراً للنبيّ محمد على إيصال رسالة السماء إلى الناس. وقال الأستاذ جلال الدين الآشتياني رحمه الله في هذا الشأن: «حيث إن الحبّ والمودّة لآل محمد في قوله تعالى: ﴿**قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾ (الشورى: ٢٣)، وهم الأولياء المحمديون، وإن مصطلح «أهل البيت» يُطلق على هؤلاء العظام، وإن شخص النبي الأكرم واحدٌ من أهل البيت ـ عليه وعليهم السلام ـ، يستوجب الرفعة والكمال، وإن ثمرة تلك المودة تؤدّي إلى النجاة وتستوجب سمو الدرجات العالية، وإن المقتضي والعلة هو التناسب الروحي، يكون الاستثناء في هذه الآية الكريمة: ﴿**لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾ منقطعاً، ومعناه نفي الأجر؛ لأن ثمرةَ مودّة أهل قرابته عائدةٌ إليهم؛ لكونها سبب نجاتهم؛ لعودة حبّ ومودّة أولياء الحقّ إلى حبّ ومودّة الحقّ نفسه، كما قال النبيّ صلى الله عليه وآله: المرء يُحشر مع مَنْ أحبّ»[١٧].

يرى العرفاء أن حبّ الحق تعالى لجماله هو السبب في تجلّيه، الذي أدّى إلى ظهور العالم وخلقه.

٦. السرّ والإشارة

لقد كان العرفان في جميع مراحله وثيق الصلة بمسألة «الباطن» و«التعاليم الباطنية» و«السرّ والإشارة». يعتبر حفظ الأسرار في مدرسة العرفان من واجبات الطريقة، ويُعَدّ إفشاء الأسرار بمنزلة الكفر والردّة، يستحقّ فاعلة العذاب والعقاب.

ج. الشريعة والطريقة

يرى العرفاء الأبرار أن الشريعة هي عين الطريقة، ويسوؤهم الفصل بين

الطريقة والشريعة. فقد وجد هؤلاء العرفاء الطريقة في صُلْب الشريعة، بل قالوا بأنها عينها، وإن طريق الشريعة ـ بجميع أحكامها وتعاليمها ـ هو الطريق الوحيد للوصول إلى الحق والحقيقة. أما «المتصوّفة» فقد فصلوا بين الطريقة والشريعة، وقالوا بأن الشريعة «قشر»، والطريقة «لبّ». وفي ذلك قال الشبستري شعراً، [معناه بالعربية: إن الشريعة قشر، والحقيقة لبّ، والطريقة برزخٌ بينهما. المعرِّب].

وقال أيضاً: [ومعناه بالعربية: إن الخلل في طريق السالك نقصان عقل، فإذا اكتمل العقل سيكون خالصاً من القشور. المعرِّب].

وقال اللاهيجي عند شرح هذا البيت في كتاب (گلشن راز): «للوصول إلى الحقيقة يجب توظيف الشريعة والطريقة ـ (السير والسلوك العرفاني) ـ اللتين تؤدّيان إلى حقيقة المعرفة. وحيث يكون الغرض من العبادات تحصيل المعرفة اليقينية قال: [ما معناه بالعربية: عندما يبلغ العارف اليقين ينضج عقله، وتتكسَّر قشوره. المعرِّب].

عندما يصل السالك سوف يشرب من السلاف التوحيدي الخالص من كأس شهود ذي الجلال، وسوف يسكر لذلك، ولن يعقل بعدها شيئاً، ويكون التكليف حالة السكر مرتفعاً عنه. إن الذين يطغى نور التجلّي الإلهي على نور عقولهم، وتطرأ عليهم حالة «المحو» في بحر الوحدة، ولا يعودون إلى ساحل «الصحو»، تكون عقولهم مسلوبة، وتكون التكاليف الشرعية ساقطةً عنهم؛ إذ لا تكليف إلاّ مع العقل[١٨].

القسم الثاني: الأستاذ معرفت والتعريف بالتفاسير العرفانية

لقد خصَّص الأستاذ معرفت؟ الفصل الأخير من كتابه القيِّم (التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب) بالتعريف بالتفاسير العرفانية (التفسير الرمزي والإشاري). وذكر منها ثمانيةً، معتبراً إياها من أهم التفاسير العرفانية. إلاّ أنه في هذا الكتاب لم يحمل نظرة إيجابية تجاه التفسير العرفاني. ولكنّه ـ خلافاً لهذا الموقف المتسرِّع والمتشنِّج من قبل سماحته تجاه هذا المنهج التفسيري الصوفي لأرباب السلوك ـ اتَّخذ في ترجمته الفارسية لهذا الكتاب، تحت عنوان: (تفسير ومفسّران)، موقفاً مختلفاً، حيث اتَّسم موقفه الأخير تجاه هذا الاتجاه التفسيري بالتريُّث والمزيد من التأنّي

والدراية والإيجابية. وبعد أن عرَّف بمدرسة العرفان تعريفاً إجمالياً، عمد إلى بيان أسلوب التفسير العرفاني.

إن من أشهر التفاسير العرفانية التي قام الأستاذ معرفت‌ﷺ بالتعريف بها في كتابه (تفسر ومفسِّران) ودراستها وتقييمها التفاسير التالية:

١. تفسير التستري

هو أوّل تفسير يكتب طبقاً لمبنى التأويل، كتبه أبو محمد سهل بن عبد الله التستري، المتوفّى سنة ٢٨٣هـ.

٢. تفسير السُّلمي (حقائق التفسير)

التفسير الثاني الذي كُتب على أساس مذاق أهل التصوّف والعرفان كتبه أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السُّلمي(٤١٢هـ). وقد تناول فيه المعاني الباطنية (التأويل) أكثر من تناوله المعاني الظاهرية (التفسير).

٣. تفسير القشيري (لطائف الإشارات)

تفسيرُ لطائف الإشارات، لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري (٣٧٦ ـ ٤٦٥هـ)، استمرارٌ لمنهج التفسير الباطني الصوفي. وعلى الرغم من سعي مؤلِّفه إلى التوفيق بين علوم الحقيقة وعلوم الشريعة طبقاً لمصطلح الصوفية، إلاّ أن تفسيره يميل إلى التأويلات الباطنية التي لا تنسجم في أكثر الأحيان مع ظاهر العبارة.

٤. كشف الأسرار وعُدّة الأبرار (تفسير المَيْبُدي)

أصل هذا التفسير هو لأبي إسماعيل عبد الله بن محمد بن عليّ بن محمد الأنصاري الهروي، المعروف بالخواجة عبد الله الأنصاري(٣٩٦ ـ ٤٨٢هـ). وبعد أربعين سنة من وفاة الخواجة عبد الله الأنصاري، أي في سنة ٥٢٠هـ، قام رشيد الدين أبو

الفضل بن أبي سعيد أحمد بن محمد بن محمود المَيْبُدي بتأليفه والتوسُّع فيه. ومن خصائص هذا التفسير القيّم الناحية الأدبية، واستعمال المفردات الفارسية الأصيلة، الأمر الذي يعكس المقدرة الأدبية والمساحة المعرفية الواسعة التي كان يتحلّى بها المؤلّف في الأدب الفارسي القديم والعريق.

٥. خلاصة تفسير المَيْبُدي

إن تفسير المَيْبُدي، الذي تمّ تأليفه والتوسّع فيه على أساس مختصر تفسير الخواجة عبد الله الأنصاري، عمد الأستاذ (حبيب الله آموزگار) إلى تلخيصه وطباعته تحت عنوان (التفسير الأدبي والعرفاني للخواجة عبد الله الأنصاري). وقد سعى فيه الملخِّص إلى استخراج تفسير الخواجة من بين تضاعيف هذا التفسير.

٦. تفسير ابن عربي

يُعَدّ أبو بكر محيي الدين محمد بن عليّ بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي(٥٦٨ ـ ٦٣٨هـ) ـ المعروف بـ «ابن عربي»، و«الشيخ الأكبر» ـ من أكابر أرباب العرفان. ولا يمكن إنكار حقيقة «أن ابن عربي اختار العزلة في سنٍّ مبكرة قد تعود إلى أيام المراهقة، وفُتحَتْ له أبواب الغيب في فترة قياسية نسبياً. ذهب بأمرٍ من أبيه لرؤية الحكيم المحقّق ابن رشد، وتبادلا بعض الكلمات من خلال الرموز. قال ابن رشد للشيخ: لقد أثبتنا بالبرهان إمكان ما وصل إليه الشيخ، إلا أننا لم نَرَه عياناً»[١٩].

لقد ألَّف الشيخ تفسيراً على طريقة الباحثين في ألفاظ القرآن. وأما في مقام التحقيق في البطون فقد كان محور بحثه الآيات القرآنية. وفي السور الخاصة بكل نبيٍّ أعرض عن الظواهر بالمرّة، وإنّما اتخذ من الظواهر وسيلةً للعروج إلى المعاني الخاصّة.

كما ينبغي عدم إغفال هذه النقطة، وهي أنه لا يمكن الوصول إلى بطون الكتاب المعجز دون الهيمنة التامّة على ظواهر الكتاب والسنّة. إن القرآن باعتبار

الظاهر ـ بمعنى الذي يُفْهَم من ظاهر ألفاظ الكلام السماوي ـ يشتمل على دقائق مذهلة، وهو من الإطلاق والسعة الوجودية بحيث يقف العقل حائراً أمامه. وهذا جانبٌ من جوانب الإعجاز القرآني، وقد أشار إليه الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «إن الله قد تجلّى في كلامه، ولكنْ لا تبصرون». والبالغون لمقام الولاية العامة يشاهدون الحقَّ باسم «المتكلم» في السور والآيات والمفردات والمركبات. إن هذه الهياكل التوحيدية موجودة في «مطلع» الكتاب، ويشاهدونه في الموطن الذي تعيّن فيه الحق باسم «المتكلم» العام الجامع، ويسمعون كلام الحقّ بمسامع القلب من قائله. وإن كل صاحب ولاية عامّة يسمع هذا النداء. والذين لا يُسمح لهم بدخول الحضرة الإلهية محرومون من سماع هذا النداء. ومن بين خطابات الحقّ: «سبّوح قدّوس، ربّ الملائكة والروح، سبقت رحمتي غضبي». وقد سأل رسول الله صلى الله عليه وآله في ليلة المعراج جبرائيل عليه السلام: «ألربك صلاةٌ؟ قال بلى: سبّوح قدّوس، ربّ الملائكة والروح».

وقد نقل أبناء العامة هذه الرواية، ومنهم: القيصري، في الفصّ النوحي[٢٠].

ويتضح من ابن عربي في كتابه القيِّم «الفتوحات المكية» أن له أكثر من تفسير للقرآن الكريم. ومنها: «الجمع والتفصيل في معرفة معاني التنزيل»، كما يبدو ذلك من الفتوحات المكية ١: ٥٩، ٦٣، ٧٧؛ ٣: ٦٤؛ و«التفسير الكبير»، كما يتضح من الفتوحات المكية ٤: ١٩٤. كما يشير في الفتوحات المكية ١: ٨٦، ١١٤؛ ٣: ٦٤، إلى «التفسير»، أو «تفسير القرآن».

وبالإضافة إلى ذلك تُنسب إليه تفاسير أخرى، ومن أشهرها: «تفسير القرآن الكريم».

بَيْدَ أن أكثر المحققين، ومنهم: الأستاذ محمد عبده، يراه من تأليف كمال الدين أبو الغنائم عبد الرزّاق الكاشي(٧٣٠هـ).

بَيْدَ أن الأستاذ معرفت يصرّ على القول بنسبة هذا التفسير إلى ابن عربي. وقال في وصف هذا التفسير: «إن هذا التفسير يقوم على طريقة الصوفية العرفانية، وغالبه يقوم على أساس وحدة الوجود، والفناء في الذات، ويجازف في دفع آيات القرآن إلى هذه الناحية، دون مراعاة لأصول التفسير أو ضوابط التأويل، ومن ثمّ فالأرجح صحّة

نسبته إلى ابن عربي، دون غيره»[٢١].

٧. التأويلات النجمية

لقد صنّف هذا التفسير عَلَمان من أعلام الصوفية. فقد ألَّف الأصل والقسم الأول نجم الدين أبو بكر عبد الله الرازي، المعروف بـ «ابن داية»(٦٥٤هـ). بَيْدَ أن الأجل لم يمهله إلى حين الفراغ منه، فواصل عمله أحمد بن محمد السمناني(٧٣٦هـ)، حتّى أتمّه. وقد تمّ تنظيم هذا التفسير ونشر ضمن خمسة مجلدات، وهو يحتوي على أسلوب رمزي وإشاري ظريف ودقيق للغاية.

٨. عرائس البيان في حقائق القرآن

إن هذا التفسير من تأليف أبي محمد الشيرازي، المعرف بـ «روزبهان بن البقلي»(٦٦٦هـ). وقد تمّ تأليفه على طريقة الرمز والإشارة وأسلوب أهل العرفان. وهو يشتمل على آراء وأفكار كبار العرفان والتصوُّف، حيث تبلور على أساس الذوق العرفاني. وقد طبع في جزءين، وفي مجلّد واحد من القطع الكبير.

٩. تفسير الكاشفي (المواهب العليّة)

إن هذا التفسير من تأليف كمال الدين الحسين بن علي الواعظ الكاشفي السبزواري(٩١٠هـ). وقد ألَّفه ما بين عامي ٨٩٧ ـ ٨٩٩هـ. يحظى هذا التفسير بأهمية كبيرة من الناحية الأدبية؛ إذ يُعَدّ الكاشفي من الكتّاب البارزين في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري. يحتوي هذا التفسير على الاتجاه العرفاني والأدبي والأخلاقي، وقد مزج فيه بين شواهد من القصص والحكايات والأشعار العربية والفارسية بأسلوبٍ نثري بديع.

وقد استعان الكاشفي إلى حدٍّ كبير بتفاسير من قبيل: تفسير التبيان، للشيخ الطوسي؛ والكشّاف عن حقائق التنزيل، للزمخشري، وقد اعتمد كذلك على كتب أخرى، من قبيل: الفتوحات المكية، لابن عربي، ومؤلفات علماء من أمثال: القشيري

والعطار النيسابوري والسنائي والمولوي، سواء في النثر أو النظم.

وحيث كان تأليف هذا التفسير بطلبٍ من الأمير علي شير النوائي والجامي فقد اتبع في تأليفه أسلوب العامة، فكان الاتجاه العام فيه على خلاف مذهب التشيُّع. ومن هنا فقد عمد الفيض الكاشاني إلى تهذيبه، وطبعه تحت عنوان «تنوير المواهب». كما عمد كلٌّ من: الزوارئي والملاّ فتح الله الكاشاني إلى تغييره بما يتناسب ومزاج المذهب الشيعي أيضاً.

١٠. تفسير الحكيم صدر المتألِّهين الشيرازي

يُعَدّ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، المعروف بـ «صدر المتألِّهين»(٩٧٩ ـ ١٠٥٠هـ)، مؤسِّس مدرسة الحكمة المتعالية في الفلسفة، من أكبر المفكرين والفلاسفة في العالم الإسلامي. وقد تحدَّث الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني رحمه الله بشأنه قائلاً: «لقد كان [صدر المتألِّهين] متبحِّراً في الفلسفة النظرية وفلسفة الإشراق والتصوّف، بل كان أستاذاً فريداً في جميع هذه الفنون. وقد اعتبره الإمام [الخميني] واحداً من كبار أهل المكاشفة. وقد عبَّر عنه الآغا محمد رضا بـ (قائدنا ومرشدنا). لا يخفى أن صدر المتألِّهين لا يُصنَّف في عداد العرفاء والصوفية، بل هو واحدٌ من كبار حكماء الإسلام، وقد استحسن الكثير من مباني العرفاء، وعمل على إدخالها في الفلسفة، واختار لنفسه منهج أصحاب الحكمة وطريقتهم في البحث والسلوك. وهو حكيمٌ مشّاء في الفلسفة النظرية، وفيلسوفٌ إشراقي في الحكمة السلوكية، وكان محيطاً وعالماً بأصول العرفاء، كما كان صاحب يدٍ في الرياضيات الشرعية أيضاً»[٢٢].

ومضافاً إلى اهتمامه بمباحث الحكمة والفلسفة، كان له اهتمامٌ كبير بتفسير القرآن وشرح الأحاديث والروايات أيضاً، حيث شرح أصول الكافي، وله تفسير غير متسلسل الحلقات لسور: الحمد، والبقرة (إلى الآية ٦٥)، والنور، والسجدة، ويس، والواقعة، والحديد، والجمعة، والطارق، والزلزلة، وآية الكرسي، في سبعة مجلَّدات. وسعى إلى المزج بين فلسفة الإشراق والعرفان والبرهان. وقد خاض ـ

من خلال دقّته وثاقب نظرته ـ في دقائق القرآن، ليدعو الوالهين إلى طريق الحقيقة بإشارات عرشية، وفيوضات ربانية، ومسائل عرفانية خالصة، هي حصيلة مجاهدات نفسانية، وإشراقات ملكوتية.

يقرّ الأستاذ معرفت بأن التفاسير العرفانية أكثر من التفاسير التي عمد إلى التعريف بها، وتقييمها. وهناك من هذه التفاسير ما هو كاملٌ وناجز يشتمل على تفسير جميع القرآن، من قبيل: تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة، تأليف: سلطان محمد بن حيدر الجنابادي(١٣٢٧هـ)، وهو على نهج المذاق الصوفي بالكامل؛ وهناك تفاسير غير مكتملة، من قبيل: تفسير العلاّمة العارف الشيخ محمد حسين الإصفهاني النجفي(١٣٠٨هـ)، وهو زاخرٌ بالتحقيقات والتدقيقات النظرية.

وبطبيعة الحال هناك من التفاسير ما خاض في التفسير الباطني أحياناً إلى جانب التفسير الظاهري أيضاً، من قبيل: تفسير الصافي، وتفسير النيسابوري، وتفسير روح المعاني، للآلوسي.

القسم الثالث: نقد ودراسة التفسير العرفاني من وجهة نظر الأستاذ معرفت

سنعمل أوّلاً على بيان ماهية التفسير العرفاني أو الإشاري من وجهة نظر بعض المنظّرين باختصارٍ، ثم نعمد بعد ذلك إلى بيان رأي الأستاذ معرفت.

١. تعريف التفسير العرفاني عند الزرقاني والذهبي ومحيي الدين ابن عربي

نذكر أوّلاً تعريفين لأهل الفن بشأن التفسير العرفاني والإشاري، ثم نتعرّض بعد ذلك للبحث من وجهة نظر الأستاذ معرفت.

قال الزرقاني في تعريف التفسير الإشاري: «هو تأويل القرآن بغير ظاهره؛ لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوُّف، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر والمراد أيضاً»[٢٣].

أما الدكتور محمد حسين الذهبي فقد اعتبر التفسير الإشاري واحداً من أقسام التفسير الصوفي، وعمد إلى تقسيم التفسير الصوفي إلى قسمين:

أ. التفسير الصوفي النظري.

ب ـ التفسير الصوفي الفيضي أو الإشاري.

وقال في بيان التفسير الصوفي النظري: إن رؤية هذه الجماعة من المتصوّفة إلى القرآن بحيث تجعل آيات القرآن متناغمة ومنسجمة مع نظرياتهم وتعاليمهم. بَيْدَ أن هذا ليس بالأمر السهل؛ حيث لا يعثر الصوفية على الآيات التي تنسجم أو تدلّ على مرادهم بشكلٍ صريح، ولكنّهم يسعون إلى العثور على مستندات من الآيات الإلهية لإفادة مرادهم. ويعتبر ابن عربي الممثِّل الكامل للتفسير الصوفي النظري. فهو يرى أن هذا الاتجاه التفسيري غالباً ما يُبْعِد القرآن عن هدفه الرئيس، وهو قائمٌ على أساس نظرية وحدة الوجود، ولذلك لا يمكن أن يكون مقبولاً.

أما التفسير الصوفي الفيضي أو الإشاري فهو عبارةٌ عن تأويل آيات القرآن على خلاف ظاهرها، طبقاً لإشاراتٍ خفية تظهر لأهل السلوك. إن هذا النوع من التفسير الصوفي والعرفاني يختلف عن التفسير الصوفي النظري من ناحيتين:

الأولى: يقوم التفسير الصوفي النظري على مقدّمات علمية تنطبع أولاً في ذهن الصوفي، ثم تنزل المفاهيم القرآنية ـ بعد ذلك ـ في ذهنه وضميره. بينما لا يقوم التفسير الإشاري على هذا النوع من المقدمات العلمية، وإنما يقوم على الرياضات الروحية التي يجهد السالكون في القيام بها، حتّى يصلوا إلى مرحلة تمكِّنهم من استجلاء الإشارات القدسية من صُلْب العبارات.

الثانية: في اتجاه التفسير الصوفي النظري يقوم المفسِّر على أن معنى الآية هو الذي توصَّل إلى فهمه، وأن لا وجود لمعنىً آخر في دائرة تلك الآية. أما المفسّر في التفسير الإشاري فيذعن بأن المعنى الظاهري هو الذي يتبادر إلى الذهن قبل أن يُفاض عليه المعنى الإشاري. وهو يرى أن التفسير الإشاري كان موجوداً منذ زمن النبي الأكرمﷺ، وليس هو من الأمور البديعة والمستحدثة، وأن النبي الأكرم قد عرَّف أصحابه بهذا النوع من المعاني(٢٤).

يرى محيي الدين ابن عربي لأهل الله والعرفاء بعض الخصائص، ومنها: موهبة فهم معاني كتاب الله، وإشارات الخطاب الإلهي. إلاّ أنهم يعبِّرون عن كلماتهم في

شرح كتاب الله العزيز ـ في مقابل أولئك الذين لا يطيقون عقائدهم وأفكارهم ـ بوصفها من «الإشارات»، وعلى الرغم من أنّ كلماتهم تعبّر عن حقيقة و«تفسير» المعاني النافعة للقرآن الكريم، بَيْدَ أنهم ينسبونها إلى أنفسهم. وقد أسند ابن عربي «التفسير الإشاري» للعرفاء إلى قوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (فُصِّلت: ٥٣)، وعبَّر عنه بأنه رواية لما يجده العارف في نفسه. وعليه يكون لكلّ آيةٍ تنزل وجهان: **الوجه الأوّل**: هو ما يراه أهل المعرفة في أنفسهم؛ **والوجه الثاني**: هو ما يكون ماثلاً خارج أنفسهم. والأول يسمّونه «إشارة»، وليس «تفسيراً»؛ كي لا ينسبهم المخالفون إلى الكفر[٢٥]. وأما التفسير العرفاني فله هويّةٌ تأويلية.

٢. التفسير العرفاني في نظر الشيخ معرفت في كتاب «التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب»

لقد قام الأستاذ معرفت رحمه الله في الفصل الختامي من كتابه القيِّم (التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب) بتعريف التفاسير العرفانية (التفسير الرمزي والإشاري). بَيْدَ أنه لا يحمل في هذا الكتاب رؤية إيجابية ومتعاطفة مع التفسير العرفاني.

إن قوام التفسير العرفاني بأن يقوم على أساس تأويل ظواهر القرآن، والأخذ ببواطن التعبيرات القرآنية، وتجاهل دلالاتها الظاهرية، والاعتماد على الدلالة الرمزية والإشارة في مصطلح العرفاء، حيث يتمّ فرض بواطن لظواهر التعبير، وتحمل على القرآن الكريم، من خلال الاستناد إلى مجرّد الذوق العرفاني الخاصّ القائم وراء الفهم المتعارف بشكلٍ عام.

وهذا هو الاتجاه التفسيري الصوفي الذي كان موجوداً منذ القدم، وشاع بعد حركة ترجمة الفلسفة الإغريقية إلى اللغة العربية في القرنين الثاني والثالث الهجريّين، وقد وجد له حاضنةً بين الذين ابتعدوا عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

قد اتخذ الأستاذ معرفت في كتابه هذا موقفاً واضحاً وصريحاً جدّاً بشأن هذا الاتجاه التفسيري، معتبراً التأويلات الصوفية والعرفانية غير مسندة ومرفوضة. بَيْدَ أنه في الوقت نفسه يقول بأن هذا الكلام لا يعني عدم الاعتقاد بوجود بطون للقرآن

والتأويل. فنحن نعتقد بوجود البطون في القرآن طبقاً للحديث المأثور عن النبي الأكرم‘: «إن للقرآن ظهراً وبطناً»، ولكنّنا نرى أن البطن عبارةٌ عن مفهوم عام وشامل يستنبط من فحوى الآية، ويتمّ تأويله بالموارد المشابهة له. كما أن للتأويل ضوابط وحدوداً وشرائط، ولا يقوم على أساس الأذواق المختلفة والأمزجة المتنوّعة، كما ذهب التصوُّر بالصوفية، وطبَّقوه في تفسيرهم للقرآن الكريم.

وقد ذهب الأستاذ معرفت في كتابه هذا إلى الاعتقاد بأن هذا الأسلوب التفسيري يقوم على أساس الاستفادة الآلية من القرآن الكريم، وإسقاط الآراء الخاصّة وتحميلها عليه؛ إذ يقول: «كان الصوفي إنما ينظر إلى القرآن نظرةً تتمشّى مع أهدافه، وتتفق مع تعاليمه، حَسْب النزعة الصوفية الباطنية»[٢٦].

بَيْدَ أن الصوفي كان يواجه على الدوام صعوبات جمّة للحصول على مستندات من القرآن تنسجم وتتماشى مع أهدافه وتعاليمه؛ لأن القرآن الكريم إنما جاء لهداية عامة الناس، والأخذ بأيديهم وإرشادهم إلى حياة كريمة، وجاء بتعاليم منسجمة مع واقعيات الحياة، ولم يأتِ لإثبات النظريات والتعاليم غير المألوفة وغير المتجانسة مع واقعية الإنسان في هذه الحياة، أو الخوض في مجرّد الفرضيات والاحتمالات الأجنبية عن الواقعيات، والتي لا تنسجم أحياناً مع الفطرة والعقل السليم.

ولكنْ حيث يتصوّر الصوفي أن بإمكانه الجمع بين الشريعة والطريقة فإنه يسعى ليصل إلى مراده بأيّ شكلٍ من الأشكال، حتّى ولو من خلال التمسّك بالفرض والاحتمال. من هنا فإنه يعمد إلى تأويل ظواهر الكتاب والسنّة، ويحمل آيات القرآن بشكلٍ تعسُّفي على المعاني الغريبة وغير المألوفة، والتي لا تنسجم مع روح الشريعة، دون وازعٍ من التقوى والوَرَع. وهو مصداقٌ واضح للحديث النبويّ القائل: «مَنْ فسَّر القرآن برأيه فإنْ أصاب فقد أخطأ»؛ لأنه يكون قد أخطأ في سلوك الطريق الموصل إلى الغاية والهدف.

إن الخصائص البارزة للتفسير الصوفي، من وجهة نظر الأستاذ معرفت في كتابه هذا، ثلاثة أمور، يمكن بيانها على النحو التالي:

١ـ إطلاق الكلام من دون تأمُّل أو دراية.

٢ـ التأويل من غير ضابط.

٣ـ الكلام المسجَّع بتكلُّف[٢٧].

إن التفسير الصوفي لا يقوم على المقدّمات العلمية، ولا على البراهين المنطقية. يتصوَّر الصوفي أن المعارف الإلهية تنزل على قلبه في قالب إشارات قدسية بفعل الإشراقات النورية والكشف والشهود العرفاني.

ثم ذكر سماحته ـ على سبيل المثال ـ تفسير البسملة من تفسير لطائف الإشارات للقشيري[٢٨].

وبطبيعة الحال فإن الذي يمكن إظهاره بوصفه مسوّغاً ومصحّحاً للصوفية في تأويلاتهم ومستمسكاتهم في التفسير العرفاني هو «التفسير الباطني للقرآن». وبالالتفات إلى أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن التفسير الباطني لا يعني تجاهل التفسير الظاهري، وأن كلا التفسيرين ثابتٌ على السواء، لا يبقى مجالٌ لإنكار ونفي الاتجاه التفسيري الصوفي. كما تمسّك أشخاصٌ ـ من أمثال: الأستاذ حسن عباس زكي، وهو من المحققين المصريين ـ بهذا الأمر في دفاعه عن الاتجاه التفسيري الصوفي[٢٩].

بَيْدَ أن الأستاذ معرفت لا يرتضي هذا الدفاع. ومع مراعاته لأدب الحوار وحقّ الاختلاف في الرأي يبادر إلى نقده علميّاً، ويعمل على تقييم مدّعيات الصوفية وأرباب السلوك بأنها مجرَّد خواطر وأوهام وهواجس وتخيُّلات بحتة، بل لا يستبعد أن تكون ذات مناشئ شيطانية[٣٠].

٣ـ التفسير العرفاني في نظر الشيخ معرفت في كتابه «تفسير ومفسِّران»

خلافاً للموقف المتسرِّع والمتشدِّد للأستاذ معرفت تجاه الأسلوب التفسيري الصوفي لأرباب السلوك، الملحوظ في كتابه «التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب»، وتقييمه المتسرِّع لهذا الاتجاه، قدَّم في ترجمته الفارسية لهذا الكتاب، تحت عنوان: «تفسير ومفسِّران»، موقفاً مغايراً بالكامل، حيث اتَّسم موقفه الجديد بالتأنّي والمزيد من الدراية والتعاطف.

فبعد تعريفه الإجمالي بمدرسة العرفان، عمد إلى بيان أسلوب التفسير

العرفاني، منوِّهاً بأن العرفاء يسمّون أنفسهم بـ «الخواصّ»، بل «خاصّة الخواصّ». وفي ما يتعلق بتفسير القرآن يعملون على توظيف الإشارات القرآنية، ويسلكون طريق التأويل. ويرَوْن فهم الأسرار الكامنة في بطن القرآن، والتي تمّ بيانها بالرمز والإشارة، من مختصات «الخواصّ». واستندوا لذلك إلى بعض الروايات، ومنها: الرواية القائلة: «كتاب الله عزَّ وجلَّ على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء»[٣١].

وظاهر العبارة (أي الدلالة المطابقية للألفاظ) هو للجميع، والإشارة (أي الدلالة الالتزامية، وخاصّة الدلالة الالتزامية غير البيِّنة) هي للخواص المتعمِّقين في النظرة والرؤية، واللطائف (أي النكات اللطيفة والرموز الدقيقة) هي لأولئك الذين نالوا مقام القرب والولاية، وأما حقائق الأسرار الكامنة فهي خاصّة بالذين ينزل عليهم الوحي ويطلعون على الأسرار الغيبية.

لقد سعى أهل العرفان إلى بلوغ باطن القرآن من خلال تأويل ظواهره؛ فتمكَّن البعض منهم من تحقيق نجاحٍ نسبي في هذا الشأن؛ بينما أخفق البعض الآخر. إن الاتجاه الذي يهدف إليه التفسير العرفاني هو تهذيب النفس والتحلي بمكارم الأخلاق، بَيْدَ أن تحقيق هذا الهدف معقَّد للغاية. من هنا ربما قام البعض منهم بتحميل رأيه وإسقاطه على القرآن الكريم، فسقطوا بذلك في الضلال ولم يفلحوا.

وقد اعتبر الأستاذ معرفت بعض العرفاء، من أمثال: سهل التستري(٢٨٣هـ)، وأبو عبد الرحمن السُلمي(٤١٢هـ)، والقشيري(٤٦٥هـ)، ورشيد الدين المَيْبُدي(القرن السادس الهجري) في عداد الناجحين. بينما عَدَّ تأويلات محيي الدين ابن عربي في عداد التأويلات غير الناجحة.

ولكنْ قد يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: ما هو المعيار في اعتبار بعض التأويلات ناجحة وبعضها الآخر غير ناجح؟

يرى الأستاذ معرفت أن سرّ النجاح في تأويل القرآن يكمن في رعاية ضوابط التأويل، وهو عبارةٌ عن الدقة في الخصائص المحيطة بالكلام، وتحديد تدخُّل كلّ واحد منها في الهدف والمراد (كي يتمّ تجاهل الأمور الأجنبية، ومن ثم استخراج

المفهوم العام على أساس القيود ذات الصلة)، ومن ثم انتزاع المفهوم العام إذا كان منسجماً مع الظاهر، وأن يكون واقعاً في ذات الدائرة المشتملة على الظاهر أيضاً. وخلاصة القول: يجب بالتأويل أن يكون بحيث يتجلّى شاهد صحّته من ذات القرآن الكريم بدلالة الاقتضاء، التي تُعَدّ دلالة غير بيِّنة. إلى هذا يُشير الأمر بالتدبّر في آيات القرآن.

وبطبيعة الحال فإن بعض الأفهام العامة من القرآن لا تُعَدّ في الأساس من التأويل، وإنما تعتبر ـ بأدنى تأمُّل ـ من المفاهيم العامة التي يمكن الحصول عليها من ظاهر اللفظ؛ إذ إنها تطرح بوصفها كبرى كلية ترتبط بعمومية المفهوم.

فعلى سبيل المثال: إن الكبرى الكلّية المستفادة من كلّ واحدة من الآيات الكريمة التالية:

١ـ ﴿**يَا مُوسَى لاَ تَخَفْ إِنِّي لاَ يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ**﴾ (النمل: ١٠)، حيث إن التعليل الوارد في ختام هذه الآية بمنزلة الكبرى الكلية.

٢ـ ﴿**رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ**﴾ (القصص: ١٧). إن هذا التعهُّد من النبي موسى‹ في حضرة الله تعالى يحمل درساً تربوياً لجميع الذين نالوا الحظوة برعاية الله لهم، ونالوا المواهب المادية والمعنوية المتنوِّعة؛ ليدركوا أن المواهب الإلهية، ومن بينها: العلم، يجب عدم بذلها في خدمة أعداء الله وخلقه.

٣ـ ﴿**اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ◆ فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى**﴾ (طه: ٤٣ ـ ٤٤). يرى أهل الذوق والعرفان أن دائرة «إنه طغى» أوسع من قصة موسى وهارون في مواجهة طغيان فرعون، فهي تشمل مسؤولية كلّ فرد ابتلاه الله بطغيان من نوعٍ خاص، وأن عليه التوجه إلى ذلك الطغيان والتمرّد لإخماده، حتّى إذا كان من قبيل: طغيان النفس، فعليه أن يكبح هذا التمرّد كي لا يتجاوز الحدود، وذلك من خلال انتهاج اللين والمداراة.

يرى الأستاذ معرفت أن من المسائل ذات الصلة بالتفسير العرفاني الخواطر الذهنية الحاصلة من طريق تداعي المعاني. عندما يستمع العارف إلى تلاوة آيات القرآن الكريم يقع مورداً لعناية الحقّ ـ جلَّ وعلا ـ، ويحظى بالإفاضات والإشراقات

الملكوتية، وبالتالي ينجح في تحقيق المزيد من التعمُّق والتدبُّر في الآيات الإلهية. إن هذه الإشراقات والإلهامات لا تنطوي على ناحيةٍ تفسيرية، وإنما تحصل من طريق «تداعي المعاني». توضيح ذلك: إن العارف عندما يتلو أو يستمع إلى قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾** (التوبة: ١٢٣) تخطر في ذهنه فكرة محاربة نفسه، التي هي أقرب أعدائه إليه. إن خطور هذا النوع من الخواطر لا يحتوي على صبغةٍ تفسيرية؛ كي يتم اعتباره تفسيراً بالرأي، أو تحميلاً وإسقاطاً للأفكار على القرآن الكريم؛ إذ يمكن إخضاعه لضابطةٍ، بأن نعمل أوّلاً على تحصيل الخطاب العام الكامن في صُلْب الآيات من خلال التعمّق والتدبّر فيها، ثم وضعه بعد ذلك في إطار «الجَرْي والتطبيق». وهذا في الحقيقة يعني الوصول إلى «بطن» القرآن»، الذي يتم تطبيقه في مقام الجَرْي والتطبيق على الفرد الأكمل أو المصداق الأهمّ. ومن هنا ينتفي احتمال أيّ نوع من أنواع التفسير بالرأي من الناحية الموضوعية.

وعلى الرغم من أن الأستاذ معرفت قد أخذ ـ في نهاية عمره المبارك ـ ينظر بإيجابيةٍ وتعاطف في بحثه للتفاسير العرفانية، إلاّ أنه مع ذلك لا يحجم عن نقده بشكلٍ علمي. ومن ذلك: انتقاده للاضطراب وعدم الانسجام الملحوظ في تفاسير أهل العرفان. وينشأ هذا الاضطراب من عدم تقيُّد أنصار هذا المنهج التفسيري بالقواعد الأدبية واللغوية. وربما يعود سبب ذلك إلى أنهم لا يرَوْن لهذه العلوم تلك الأهمية التي يرَوْنها للعلوم الحقيقية، التي هي نتاج المكاشفات، ويستندون فيها غالباً إلى أذواقهم وذهنياتهم على نحوٍ أكثر من استنادهم إلى القواعد الأدبية واللغوية، في حين يرى العلماء أن رعاية هذه القواعد ضروريةٌ لفهم معاني القرآن الكريم ومقاصد الوحي الإلهي. إن عدم رعاية القاعد الأدبية واللغوية والاستناد إلى الذوقيات والذهنيات أدى بأهل العرفان ـ والقشيري على وجه التحديد في تفسير البسملة ـ إلى تقديم تفاسير مختلفة. من هنا يرى الأستاذ معرفت أن من خصائص التفسير العرفاني اضطرابه في تفسير وتأويل الآيات القرآنية. وفي الأساس فإن المدرسة التي تقوم على أساس الذوق لا يمكنها أن تقدِّم أسلوباً ومنهجاً واحداً لفهم القرآن؛ لأن الذوق أمر شخصيّ، وتابع

للمزاج والطبيعة الشخصية، ولا يمكن أن يكون متساوياً ومتطابقاً مع أذواق وأمزجة الآخرين. ولذلك هناك نوعٌ من عدم المبنى هو الذي يسود تفاسير أهل العرفان كافّة. وفي بعض التفاسير العرفانية يأتي التفسير الباطني بعد التفسير الظاهري، وبشكل منفصل عنه، من قبيل: تفسير (كشف الأسرار)، للمَيْبُدي؛ وفي بعضها يمتزج التفسير بالتأويل، أو يتمّ الاكتفاء بمجرّد التأويل، كما في تفسير (حقائق التفسير)، للسلمي، و(لطائف الإشارات)، للقشيري. كما يتصف بعض المفسِّرين من أصحاب المنهج التفسيري العرفاني بالمرونة والهدوء، بينما يتّصف بعضهم الآخر بالصخب والتطرُّف في بيان منهجهم التفسيري.

نقدٌ وتحليل واستنتاج

١ـ لقد احتدم النزاع بين المحققين حول مصدر التصوّف، وإن حصر الأستاذ معرفت رحمه الله مصدر التصوّف بفلسفة الإشراق لا يمكن قبوله بحالٍ. إن المصدر الأول للتصوّف الإسلامي هي التعاليم الإسلامية ذاتها. فقد بدأ التصوّف من الزهد، ولكنه تأثَّر بالتدريج وعلى طول مسيرته التكاملية بالعوامل الخارجية أيضاً، حيث عمل على تحليلها واستقطابها، وحوَّلها إلى فكر إسلامي. وقد ذهب المحققون إلى الاعتقاد بأن من أهمّ المصادر غير الإسلامية للتصوُّف الديانةَ المسيحية، والفلسفة الإفلاطونية الحديثة، والحكمة الإشراقية والعرفانية لما قبل الإسلام، والأفكار والآراء البوذية[٣٢].

وإن من أهمّ العقائد المطروحة بشأن منشأ التصوّف ما يلي:

١ـ إن التصوُّف ردّة فعل للفكر الإيراني الآري، في مقابل الإسلام العربي.

٢ـ إن التشابه الكامل في أغلب المسائل بين التصوّف الإسلامي وبعض الفرق الهندية يُثبت أن التصوّف وليد الأفكار الهندية.

٣ـ إن التصوّف الإسلامي منبثق عن الأفكار الفلسفية، ولا سيَّما الفلسفة الإفلاطونية الحديثة منها، والشاهد على ذلك الشبه الكبير بين التصوّف وفلسفة

الإشراق.

٤. يحتمل أن يكون التصوّف قد ظهر في البلاد الإسلامية وبين المسلمين بشكلٍ مستقلّ، وإن الشبه القائم بين آراء المتصوّفة والمسائل العرفانية لدى سائر الشعوب والأمم لا يمثّل دليلاً قطعياً وحاسماً على أن يكون هذا نتيجةً ومنبثقاً عن ذاك، بل يمكن القول: إن كلاهما معلولٌ لعلّةٍ واحدة.

٥. إن مصدر التصوّف الإسلامي يكمن في المسيحية والرهبانية.

٦. إن الأفكار البوذية هي المصدر الرئيس للتصوّف.

٧. إن المتصوِّفين أنفسهم يدّعون أن التصوّف عبارة عن لبّ وعصارة وباطن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ونتيجة كشف وشهود أولياء الله، حيث استحقوا ذلك من طريق تزكية النفس وتصفية الباطن، وأضحوا مورداً لـ «الخواطر الربانية والملكية»[٣٣].

ويبدو من كلام العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، في كتابه «الشيعة في الإسلام»، أن المصدر الرئيس لظهور العرفان في الإسلام هو الكتاب والسنّة وكلمات الإمام عليّ‎عليه السلام. ولكن حيث ينتسب أكثر مشايخ العرفان بحَسَب الظاهر إلى المذاهب السنّية فإن الطريقة الراهنة التي عليها العرفاء تشتمل على سلسلة من التعاليم والتقاليد التي لا نرى لها أثراً في تعاليم الكتاب والسنة[٣٤].

وأما الأستاذ الشهيد مطهري فقد ذكر أربع نظريات في ما يتعلق بنسبة التعاليم العرفانية ومدعيات العرفاء إلى الإسلام. وإليك بيانها على النحو التالي:

١. نظريّة العرفاء

«إن عرفاء الإسلام يُنكرون أن يكون لهم كلام وراء الإسلام، ويتبرّؤون من هذه النسبة، بل يدّعون أنهم اكتشفوا الحقائق الإسلامية أفضل من غيرهم، وأنهم المسلمون الحقيقيون، فإنهم، سواء من الناحية العملية أو النظرية، يستندون إلى الكتاب والسنة وسيرة النبي‎صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار‎عليهم السلام وكبار الصحابة»[٣٥].

٢. نظريات الآخرين

أ. نظرية جماعة من المحدِّثين وفقهاء الإسلام

ترى هذه الجماعة أن العرفاء غير متمسّكين بالإسلام من الناحية العملية، وأن استنادهم إلى الكتاب والسنّة ليس سوى تمويه على العامّة، وجلب لأنظار المسلمين نحوهم، وأنه لا علاقة للعرفان بالإسلام من الأساس[٣٦].

ب. نظرية جماعة من المتجدِّدين المعاصرين

إن هذه الجماعة ـ التي لا تؤمن بالإسلام، وتدافع عن كلّ رأيٍ فيه شائبة التمرّد على القوانين الإسلامية ـ كالجماعة السابقة، ترى أن العرفاء لا يؤمنون بالإسلام من الناحية العملية، وأن العرفان والتصوّف ما هو إلاّ ثورة قام بها العجم ضد الإسلام والعرب، ولكنْ تحت غطاء المجرّدات والمقدّسات.

إن هذه الجماعة تتفق مع الجماعة المتقدمة في مناهضة العرفان للإسلام، سوى أن الجماعة الأولى تقدِّس الإسلام، وتنطلق من تسفيه العرفان استناداً إلى مشاعر الجماهير المسلمة؛ بغية إبعادهم عن الساحة الإسلامية، بينما تنطلق الجماعة الثانية في رأيها المتقدّم متَّخذة من الشخصيات العرفانية ـ التي يحظى بعضها بشهرةٍ عالمية ـ مادّةً للهجوم على الإسلام، وإثبات أن الأفكار العرفانية السامية غريبةٌ عن الإسلام، وقد دخلت عليه من الخارج، وأن مستوى الأفكار الإسلامية لا يرقى إلى هذه الأفكار العرفانية. كما تدّعي هذه الجماعة أن استناد العرفاء إلى الكتاب والسنّة كان مجرّد تقيّةٍ؛ للحفاظ على أرواحهم من همجية العوامّ وقسوتهم[٣٧].

ج. رأي الجماعة المحايدة

ترى هذه الجماعة أن هناك كثيراً من الانحرافات والبدَع في العرفان والتصوّف، وعلى الخصوص في العرفان العملي، وخاصّة حين يبرز العرفان كفرقةٍ؛ إذ يمكن العثور على الكثير من البدَع التي لا تنسجم مع كتاب الله والسنّة المعتبرة، إلا

أن العرفاء كسائر الفرق والطبقات الثقافية في الإسلام كانوا مخلصين للإسلام، ولم يتفوَّهوا بما من شأنه أن يتناقض مع المبادئ الإسلامية. نعم، من الممكن أن تكون لهم اشتباهاتهم في بعض الموارد ـ كما لسائر الطبقات الثقافية مثل تلك الاشتباهات ـ، إلاّ أنها لم تكن ناشئةً عن سوء نيّة أبداً.

إن مسألة التضادّ بين العرفان والإسلام إنما أثارها المغرضون؛ إذ من الممكن لِمَنْ يقرأ كتب العرفاء قراءةً حيادية، مع استيعاب مصطلحاتهم، أن يعثر على أخطاء كثيرة، إلاّ أنه سوف لا يشكّ في مدى إخلاصهم للإسلام[٣٨].

ثم يستطرد الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري قائلاً: «ونحن نميل إلى الرأي الأخير، ونرى أن العرفاء لم تكن لديهم نوايا سيّئة، وفي الوقت نفسه من اللازم للمختصين في العرفان والمعارف الإسلامية العميقة أن يدرسوا المسائل العرفانية بشكلٍ حيادي؛ ليُثبتوا مدى تطابقها مع الإسلام»[٣٩].

وبطبيعة الحال فإن هذا الكلام إنما يصحّ في الجانب الثقافي من التصوّف، دون الجانب الاصطفائي والنظر إلى العرفان بوصفه فرقةً من الفرق؛ إذ إن العرفان من هذه الناحية يشتمل على الكثير من البدَع والانحرافات.

٢ـ إن تغيير الأستاذ معرفت لموقفه تجاه العرفان خيرُ دليل على ما يتّصف به من روح الإنصاف العلمي واتّباع الحقّ في الحركة التكاملية لهذه الشخصية الكبيرة والمعاصرة في مجال العلوم القرآنية، حيث نظر إلى ظاهرة التصوّف والعرفان الإسلامي برؤيةٍ أكثر عمقاً ومنطقية.

بَيْدَ أنه حتّى في رأيه الأخير لم يخْلُ من بعض رواسب النظرة السابقة في الحكم على الآراء التفسيرية لمحيي الدين ابن عربي.

ولا بُدَّ من وجهة نظري من اتّباع بعض الضوابط والمعايير في ردّ أو قبول التفسير العرفاني للقرآن الكريم. وحيث يتّسم التفسير العرفاني بطبيعة تأويلية يجب أن تكون هذه الطبيعة التأويلية تابعة للضوابط. ومن هنا لا بُدَّ من الالتزام بالتفاسير العرفانية التابعة للضوابط والمعايير، ورفض التفاسير العرفانية الفاقدة لهذه المعايير. وفي هذه الحالة قد نقبل من أحد العرفاء بعض تفاسيره ونرفض تفاسيره الأخرى. ولبّ

الكلام يتلخَّص في القول القائل: «نحن أبناء الدليل، حيثما مال نميل». وفي هذا المورد من الأجدر القول: إن الملاك والمعيار هو كلام المعصومين؛ لأنهم هم المفسِّرون الحقيقيون للقرآن، بل هم القرآن الناطق.

الهوامش

(١) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ١١ ـ ١٦.

(٢) المراد بهذا الرأي ليس هو الاجتهاد والاستنباط المنهج والمعقول والمنطقي من وجهة نظر علماء أهل السنة.

(٣) قال الأستاذ محمد عبد العظيم الزرقاني: وقسّم بعضهم التفسير باعتبار آخر إلى ثلاثة أقسام: تفسير بالرواية، ويسمى التفسير بالمأثور؛ وتفسير بالدراية، ويسمى التفسير بالرأي؛ وتفسير بالإشارة، ويسمى التفسير الإشاري. مناهل العرفان في علوم القرآن ٢: ١٠.

(٤) انظر: الشهيد مرتضى مطهري، آشنايي با علوم إسلامي ٢: ٨٣.

(٥) القيصري، شرح فصوص الحكم: ٧، تقديم وتصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الآشتياني.

(٦) انظر: القيصري، شرح فصوص الحكم: ٣ (مقدمة السيد جلال الدين الآشتياني).

(٧) انظر: المصدر السابق: ١٥.

(٨) انظر: المصدر السابق: ٢١.

(٩) شرح فصوص الحكم (للقيصري): ٢٧٦ (حواشي جلوة).

(١٠) انظر: الأستاذ حسن زاده الآملي، ممدّ الهمم: ١٥٧.

(١١) انظر: المصدر السابق: ٥٠٢.

(١٢) انظر: عبد الرحمن الجامي، نقد نصوص الحكم: ٣٩ (مقدمة الأستاذ جلال الدين الآشتياني).

(١٣) جلال الدين محمد المولوي، المثنوي المعنوي، الكتاب الخامس: ٨٢٠، ٩١٩؛ والكتاب السادس: ٩٣٥.

(١٤) انظر: شرح فصوص الحكم (للخوارزمي) ١: ٣٦٨ (فص حكمة أحدية في كلمة هودية)، بتصرُّف وتلخيص.

(١٥) انظر: شرح فصوص الحكم (لبارسا): ٢٣٨ (فص حكمة أحدية في كلمة هودية).

(١٦) انظر: شرح فصوص الحكم (للقيصري): ٧ (المقدمة).

(١٧) شرح فصوص الحكم (ابن تركة) ١: ١٤٣ [أقسام السالكين]، وسرّ ذلك هو كونه وسط الكلّ في الكل، وهو الختم في رفع ثنوية التقابل، وفي تعانق الأطراف بين الجلّ والقل، فأحسن التأمُّل.

(١٨) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، شرح گلشن راز: ٢٩٦ ـ ٣٠٠.

(١٩) انظر: القيصري، شرح فصوص الحكم: ١٣ (مقدمة السيد جلال الدين الآشتياني).

(٢٠) انظر: المصدر السابق: ٣٠.

(٢١) انظر: محمد هادي معرفت، تفسير ومفسّران ٢: ٤١٥.

(٢٢) سلسلة آثار حكيم صهبا، المقدمة: ٦٨.

(٢٣) الزرقاني، مناهل العرفان ٢: ٥٦.

(٢٤) انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسِّرون ٢: ٢٣٧ ـ ٢٤٦.

(٢٥) انظر: محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية (أربعة مجلدات) ١: ٢٧٩؛ الفتوحات المكية (١٤ مجلداً) ٤: ٢٦٥.

(٢٦) محمد هادي معرفت، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ٢: ٥٢٧.

(٢٧) انظر: المصدر السابق: ٥٢٨.

(٢٨) انظر: المصدر السابق: ٥٢٨ ـ ٥٣١.

(٢٩) انظر: مقدّمة تفسير القشيري ١: ٤ ـ ٦. نقلاً عن: معرفت، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ٢: ٥٣٢ ـ ٥٣٥.

(٣٠) انظر: معرفت، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ٢: ٥٣٥ ـ ٥٣٧.

(٣١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧٥: ٢٧٨؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ٤: ١٠٥، رقم ١٥٥.

(٣٢) انظر: قاسم غني، تاريخ تصوّف در إسلام: ٥٩ ـ ٦٨.

(٣٣) انظر: المصدر السابق: ١٥ ـ ١٦.

(٣٤) إن نصّ هذا القسم من كلام العلامة الطباطبائي هو: «ينفرد الإمام عليّ‌عليه السلام ببيانه البليغ عن حقائق العرفان، ومراحل الحياة المعنوية؛ إذ يحتوي على ذخائر جمة، ولم نجد مثيله في الآثار التي بأيدينا من بقية الصحابة. وأشهر أصحاب الإمام عليّ‌عليه السلام وتلاميذه: سلمان الفارسي، وأويس القرني، وكميل بن زياد، ورشيد الهجري، وميثم التمار، والعرفانيون عامّة في الإسلام، يجعلون هؤلاء أئمّة وهداة لهم.

وهناك طائفة أخرى تأتي في الدرجة الثانية، وهم: طاووس اليماني، ومالك بن دينار، وإبراهيم الأدهم، وشقيق البلخي، الذين ظهروا في القرن الثاني الهجري، وكانوا يعرفون بالزهّاد وأولياء الله الصالحين، دون أن يتظاهروا بالعرفان والتصوف. وعلى أيّ حال، فإنهم لم ينكروا ارتباطهم ومدى تأثرهم بالطائفة الأولى.

وهناك طائفةٌ ثالثة ظهرت في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة، مثل: بايزيد البسطامي، والمعروف الكرخي، وجنيد البغدادي، وغيرهم، الذين سلكوا طريق العرفان، وتظاهروا بالعرفان والتصوف، ولهم أقوال تدلّ على مدى المكاشفة والمشاهدة لديهم، وإنْ كانت هذه الأقوال تتّصف بظاهرها اللاذع، إلاّ أنها قد أثارت عليهم الفقهاء والمتكلّمين في ذلك العصر، وسببت المشاكل والفتن، فأدّت إلى أن يزجّ ببعضهم في السجون، ويقدّم بعضهم الآخر إلى أعواد المشانق.

مع هذا الوصف أبدوا التعصب لطريقتهم أمام المخالفين، فبهذا كانت الطريقة تتّسع وتنتشر يوماً بعد يوم. ونجدها قد وصلت إلى ذروتها في القدرة والانتشار في القرنين السابع والثامن الهجريين، حيث

كانت تتسم بالرفعة والعلوّ تارةً، والسقوط والانحطاط تارةً أخرى، ولا تزال تمارس حياتها حتى اليوم.
والظاهر أن أكثر مشايخ العرفان الذين جاء ذكرهم في كتب العرفان كانوا على مذهب أهل التسنُّن. والطريقة التي نشاهدها اليوم (والتي تشتمل على مجموعة من عاداتٍ وتقاليد لم نجد في الكتاب والسنة أساساً لها) تذكّرنا بتلك الأيام، وإنْ كان بعض من تلك العادات والتقاليد انتقلت إلى الشيعة.
وكما يقال: إن هؤلاء كانوا يعتقدون أن الإسلام يعوزه منهج للسير والسلوك، والمسلمون استطاعوا أن يصلوا إلى طريقة معرفة النفس، وهي مقبولة لدى الباري عزَّ وجلَّ، مثل ما في الرهبانية عند المسيحيين، إذ لم يوجد أساسٌ له في الدعوة المسيحية، فأوجدها النصارى، وحبَّذها جمعٌ وانتهجها.
ويستنتج ممّا ذكر أن كلاًّ من مشايخ الطريقة جعل كلّ ما رآه صلاحاً من عادات وتقاليد في منهج سيره وسلوكه، وأمر متبعيه بذلك، وبمرور الزمن أصبح منهاجاً وسيعاً مستقلاًّ، مثل: مراسم الخضوع والخشوع، وتلقين الذكر، والخرقة، والاستفادة من الموسيقى والغناء عند إقامة مراسم الذكر، حتى آل الأمر في بعض الفرق منها إلى أن تجعل الشريعة في جانبٍ، والطريقة في جانبٍ آخر. والتحق متّبعو هذه الطريقة بنهج الباطنية. ولكنّ المعايير للنظرية الشيعية ـ استناداً إلى المصادر الأساسية للإسلام (الكتاب والسنّة) ـ تقرّ خلاف ذلك. ومن المستحيل أن النصوص الدينية قد تغافلت عن هذه الحقيقة، أو أنها أهملت جانباً من جوانب هذا النهج والطريق، ويستحيل عليها أيضاً أن تغضّ النظر عن شخص (أيّ كان) من واجبات أو محرّمات». (محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام: ١٠٣ ـ ١٠٦).

(٣٥) مرتضى مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية (قسم الكلام والعرفان والحكمة العملية) ٢: ٦٤ ـ ٦٥، تعريب: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، ط٥، قم المقدّسة، ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

(٣٦) المصدر السابق: ٦٥.

(٣٧) المصدر السابق: ٦٥.

(٣٨) المصدر السابق: ٦٥ ـ ٦٦.

(٣٩) المصدر السابق: ٦٦.

بسط التجربة الفقهيّة النبويّة

. القسم الأول .

د. أبو القاسم فنائي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١).

١. مدخلٌ

يعمد هذا الفصل إلى نقد أخلاق الاجتهاد الموجود من زاويةٍ أخرى، ويقترح «التجربة الفقهية» بوصفها واحدة من أركان الاجتهاد بالمعنى الصحيح للكلمة. لا موقع للتجربة الفقهية في أخلاق الاجتهاد الراهن، أو أن موقعها لا يرقى إلى المستوى المطلوب. هذا في حين إن التجربة الفقهية تمثّل واحدة من الأركان الهامّة في أخلاق الاجتهاد المثالي. إن جوهر كلامنا في هذا الفصل هو أن الشريعة في مقام الثبوت (عالم التشريع) تشتمل على بسطٍ تدريجي وتاريخي، وإن هذا البسط يستمرّ إلى ما لا نهاية، ولا ينقطع بختم النبوّة ورحيل النبي الأكرمﷺ. إن هذا المدّعى ينطوي على نتيجة منهجية هامّة، وإن تأثيره على أخلاق الاجتهاد أو أخلاق التفكير والبحث الفقهي تأثير مصيري. فلو التزمنا بهذه النظرية، التي هي نظرية «أنطولوجية» في مجال «طبيعة» الشريعة و«انسيابيّتها» المستمرّة، نضطرّ إلى الاعتراف بـ «التجربة الفقهية» بوصفها واحدة من الأركان والعناصر الأساسية في الاجتهاد الفقهي، وهي نظرية معرفية في مجال «طبيعة» الاجتهاد الفقهي.

(*) أستاذٌ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

وبعبارةٍ أخرى: إن هذا الفصل يُجري مقارنة بين أسلوبين مختلفين في الاجتهاد الفقهي. ويمكن تسمية هذين الأسلوبين بـ: الاجتهاد «المتمحور حول القانون»؛ والاجتهاد «المتمحور حول النموذج».

وفي الاجتهاد المتمحور حول القانون يتم الاهتمام بشكل وظاهر القانون إلى حدٍّ كبير، ويتمّ تجاهل روحه وباطنه وحكمته وفلسفته.

وأما في الاجتهاد المتمحور حول المثال والنموذج فيتمّ الاهتمام بالحكمة والفلسفة وروح القانون، بينما يتمّ النظر إلى شكله الأوّلي لمجرَّد كونه مصداقاً لـ «نموذجٍ» ومثال من الأمثلة.

وفي الاجتهاد المتمحور حول القانون يحلّ «تأليه القانون» و«تأليه الظاهر» محل «عبادة الله». إن هذا النوع من الاجتهاد «يتمحور حول النص»، و«ينزع باتجاه الظاهر».

في حين إن الاجتهاد المتمحور حول النموذج «يتمحور حول التجربة»، و«ينزع باتجاه الباطن».

وإن ارتباط هذا الموضوع بأخلاق المعرفة الدينية واضحٌ. إن هذين الاجتهادين يتبعان في حقيقة الأمر نوعين مختلفين من أخلاق التفكير والتحقيق، ويقومان على فرضيات مختلفة.

إن الاجتهاد المتمحور حول القانون يعمل على تعريف الشريعة (الأخلاق الدينية) بـ «مجموعة الأوامر السابقة للشارع»، في حين إن الاجتهاد الذي يتمحور حول النموذج يعرّف الأخلاق الدينية من خلال «اقتباس واستلهام واتّباع نموذج مقدّس».

في الفصل الثاني من كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق)[1] عمدنا إلى تعريف الدين بـ «التجربة الدينية، وتفسير وتبيين هذه التجربة»، وفسَّرنا التديُّن بـ:

١. امتلاك التجربة الدينية؛

٢. امتلاك تفسير صحيح لهذه التجربة؛

٣. السلوك على طبق مقتضيات هذه التجربة (بشكلٍ يتطابق مع «الإيمان» و«العلم» و«العمل»).

إن موضوع ومتعلق التجربة الدينية إما هو حقيقة وواقعية عينية، وفي مثل هذه

الحالة يكون تفسير وتبيين تلك التجربة على شكل تعاليم الدين الاعتقادية؛ أو هو حكم وتوصية في مجال السلوك والعمل، وفي مثل هذه الحالة يكون تفسير وتبيين تلك التجربة إما على شكل المعايير الأخلاقية (إرشادياً)، أو على شكل المعايير الفقهية (مولوياً).

إن السنّة الدينية بالمعنى العامّ للكلمة عبارةٌ عن التجربة الدينية لأولئك الذين يعيشون في صُلْب تلك السنّة وتفسير وتبيين تلك التجربة. إن هذه السنّة تشمل التجربة الدينية للنبي وتفسيره لهذه التجربة، كما يشمل البسط التالي لهذه التجربة وشروحها وتفسيراتها اللاحقة من قبل أتباع ذلك النبيّ. إن الاتّباع الصحيح للسنّة الدينية، وحُسْن الاستفادة منها وتوظيفها في عصر الحداثة، لا يعني الالتزام بالشرح والتفسير الذي قام به السابقون لهذه السنّة، بل بمعنى السعي إلى بسط التجربة الدينية والإصلاح العقلاني للسنّة الدينية على أساس العقلانية الحديثة.

إن سؤالنا الرئيس في بحثنا لهذا الفصل عبارة عن:

١ـ ما هي التجربة النبوية؟[٢].

٢ـ كيف يمكن بسط التجربة النبوية؟

من خلال دراسة هذين السؤالين يتضح حكم التجربة الفقهية النبوية، التي هي نوعٌ خاص من التجربة النبوية.

٢ـ بسط التجربة النبوية

إن نظرية بسط التجربة النبوية نظرية في مجال النصف البشري والترابي من النبيّ ﷺ، والطبقة الأرضية والتاريخية من الوحي والدين.

يذهب الدكتور سروش إلى الاعتقاد بأن بسط الدين الإسلامي في عصر النبيّ ﷺ كان بسطاً «تدريجياً» و«تاريخياً»، وكان تابعاً لبسط التجربة في البُعْدين الداخلي والخارجي من النبيّ.

يرى الدكتور سروش أن التصوير الذي يمتلكه منهجنا العرفاني عن نبيّ الإسلام تصوير غير متوازن؛ إذ إن النصف الناسوتي والأرضي من النبيّ قد حُجب في

هذا التصوير بنصفه اللاهوتي والسماوي، فلم يبْقَ من النبيّ على حدٍّ تعبيره «سوى روح بلا جسد، أو شمس بلا ظلّ، أو صورة تفتقر إلى المادة، أو غيب يفتقر إلى الشهادة، أو تمثال مجرّد من التاريخ والجغرافيا»[٣].

تأتي نظرية بسط التجربة النبوية في الحقيقة في سياق السعي إلى تقويم هذا التصوير، من خلال تبيين نسبة الناحية البشرية والأرضية والتاريخية من النبيّ إلى الوحي والتجربة الدينية والشريعة.

إلاّ أن هذا التفسير يحمل توصيةً هامّة للمتدينين أيضاً، وهي أن بسط التجربة النبوية من قبل المؤمنين ممكنة ومطلوبة، بل ضرورية بمعنى من المعاني؛ لأن الكمال الراهن للدين كمالٌ في «الحدّ الأدنى»، وإن كمال الدين في «الحدّ الأقصى» يتوقّف على مثل هذا البسط[٤].

ولكننا نرى أن تجاهل النصف البشري من الأنبياء لا يختص بسُنّة العرفان الإسلامي، وإنما يشمل الفلسفة والكلام والفقه الإسلامي أيضاً، حيث تعاني من ذات المشكلة. وفي الأساس فإن التصوير الذي يحمله عموم المسلمين ـ وخاصّة الشيعة ـ عن الأنبياء (والأئمة) تصوير غير متوازن. فإن فهم الشيعة لـ «العصمة» ـ على سبيل المثال ـ وكأنّ المعصوم بسبب عصمته غنيٌّ عن العقل والتجربة البشرية، وإنه من خلال عصمته يتعطّل عقله، وتلغى تجربته في مقابل الوحي والإلهام الإلهي، ويختفي دور العقل والتجربة خلف الحجاب. في حين إن هذا الشخص مهما كانت خصائصه لا يمكن أن يمثّل أسوة للآخرين.

أ. أركان نظرية بسط التجربة النبوية

يمكن تبويب نظرية بسط التجربة النبوية في إطار القضايا التالية:

١ـ إن النبوة نوعٌ من أنواع التجربة.

٢ـ إن التجربة النبوية قابلةٌ للتكامل.

٣ـ إن الوحي أو التجربة النبوية تابعةٌ لشخصيّة النبيّ، دون العكس.

٤ـ لقد كان لتجربة نبي الإسلام بسط «تاريخي» و«إمكاني» بتأثير «التعاطي مع

المحيط» و«الحوار مع المعاصرين». (إن طبيعة الوحي طبيعة حوارية، وليست مونولوجية).

٥ـ إن التجربة النبوية غير مختصّة بالأنبياء، ويمكن لغير الأنبياء أن يكون لهم حظٌّ ونصيب من هذه التجربة أيضاً.

٦ـ إن البسط التاريخي للتجربة النبوية لا يتوقّف برحيل النبي، ولا ينبغي لها أن تتوقّف برحيله، وإن ختم النبوة لا يعني نهاية حضور النبيّ في دائرة الحياة البشرية.

٧ـ إن اتّباع النبيّ يعني مشاركته في تجربته.

٨ـ إن اتّباع النبيّ يعني بسط تجربته.

وفي ما يلي نسعى، من خلال توظيف كلمات الدكتور سروش، إلى بيان كلّ واحد من هذه العناوين باختصارٍ.

١ـ النبوة نوعٌ من أنواع التجربة

يرى الدكتور سروش أن النجاح الدنيوي للأنبياء لا يمكن أن يُعَدّ من المقومات أو العلامات الضرورية للنبوّة[٥]، بل إن خاصّية الأنبياء هي الاتّصاف بالوحي، الذي هو نوعٌ من أنواع التجربة الدينية، وهذا الأمر هو «المقوِّم لشخصية ونبوّة الأنبياء، ورأسمالهم الوحيد»[٦].

إن اختلاف الأنبياء عن سائر الذين يتمتّعون بالتجارب المعنوية والروحانية من غير الأنبياء يكمن في أن الأنبياء على أثر هذه التجربة يؤمرون بالعمل على إرشاد وهداية الخلق وإبلاغ رسالة الله؛ في حين إن تجربة الآخرين تجربة شخصية وخاصة، ولذلك فإن مجرّد الحصول على التجربة الدينية لا يجعل من الشخص نبيّاً. «هناك في النبوّة مفهوم وعنصر من المأمورية والرسالة، وهذا هو العنصر المفقود في التجارب المتعارفة بين العرفاء. وفي الخاتمية إن هذه الرسالة تنحسر بعد الخاتمية، ولكنْ يبقى أصل التجربة والمكاشفة على حاله»[٧]، و«إن النبوّة نوعٌ من التجربة والكشف»[٨]. ينقل الدكتور سروش عن الغزالي قوله: إن الذين يعرفون الأنبياء، أو الذين يعرفون بشكل أفضل من غيرهم، هم الذين نالوا حظّاً ونصيباً من التجارب النبوية[٩].

٢. التجربة النبوية قابلةٌ للتكامل

إن النبوّة نوعٌ خاص من التجربة التي تقبل التكامل. «كما أن كل مجرِّب يزداد خبرةً وحنكة ويغدو أكثر تجربة، يمكن للنبيّ أن يغدو بالتدريج أكثر نبوّةً»(١٠).

يرى الدكتور سروش أن لتكامل التجربة النبوية أدلة داخلية، وشواهد تاريخية أيضاً(١١)؛ فإن طلب النبي لزيادة العلم(١٢) ـ على سبيل المثال ـ، والحكمة من النزول التدريجي للقرآن، يؤيِّد هذا الادّعاء(١٣).

وفي ما يتعلق بالشواهد التاريخية يستشهد الدكتور سروش بكلام ابن خلدون والطبري(١٤)، مؤكِّداً على هذه النقطة، وهي أن التكامل التدريجي للتجربة النبوية لا يضرّ باعتبارها(١٥).

٣. الوحي أو التجربة النبوية تابعةٌ لشخصيّة النبيّ، دون العكس

يرى الدكتور سروش أن شخصية النبي هي كلّ رأسماله، وأن هذه الشخصية هي «المحلّ والموجد والقابل والفاعل للتجارب الدينية والوحيانية»، و«أن البسط الذي يحدث في شخصيّته يؤدي إلى بسط التجربة و(العكس صحيحٌ أيضاً). ولذلك فإن الوحي كان تابعاً لشخصيته، دون العكس. وإن كل ما كان يفعله ذاك الجميل جميل»(١٦).

يعمد الدكتور سروش؛ لتأييد مدَّعاه، إلى التمسّك بنظريتين شائعتين بين عرفاء المسلمين:

النظرية الأولى بشأن قرب الفرائض والنوافل، والتي من خلالها يقترب العبد من الحقّ، ويفنى فيه، حتّى يكون إدراكه متّحداً مع إدراك الله، ويكون فعله متّحداً مع فعل الله.

إن هذه النظرية في الحقيقة شرحٌ وتفسير لحديث قدسي، وله مؤيِّداته القرآنية أيضاً.

والنظرية الثانية تأتي من التفسير العرفاني للمعراج، وأفضلية مقام ومنزلة النبيّ

على جبرائيل، وتبعية جبرائيل للنبيّ.

٤. كان لتجربة نبيّ الإسلام بسطٌ «تاريخي» و«إمكاني»

إن اختلاف التجربة النبوية لنبيّ الإسلام عن سائر الأنبياء يكمن في أن هذه التجربة هي في الحقيقة تركيب من تجربتين: «داخلية»؛ و«خارجية».

لم يكن نبيّ الإسلام مؤثراً للعزلة، ولم يكن منطوياً على نفسه، بل كان يعيش بين الناس، وكان مطّلعاً على مشاكلهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

«لقد كان تعاطي النبيّ مع الخارج مؤثراً قطعاً في بسط رسالته، وفي بسط تجربته النبوية»[١٧].

إن النتيجة الهامّة التي يستنبطها الدكتور سروش من هذه المسألة هي «أن الدين الذي نعرفه باسم الإسلام لم ينزل على النبي مرّةً واحدة، وإلى الأبد، وإنما تبلور بالتدريج. وإن الدين الذي يتكوّن بالتدريج ستكون له حركة وحياة تدريجية في قابل الأيام أيضاً»[١٨].

إن السؤال عن ماهية تجربة نبيّ الإسلام هو من بعض النواحي سؤالٌ حول «حدوث وقِدَم القرآن»، أو طبيعته وماهيته، وما إذا كانت للقرآن ماهية محدَّدة مسبقاً، وما إذا كان نزوله «دفعياً» أو كانت له ماهية انسيابية تدريجية، وكان نزوله «تدريجياً»؟

إن هذا الاختلاف ينشأ في الحقيقة من تفسير بعض آيات القرآن، التي تشير إلى كيفية نزوله.

إن طريق الحلّ الذي يقترحه الدكتور سروش؛ لرفع التعارض الظاهري لهذه الآيات، هو أنه مع بعثة النبيّ يتمّ إيداع القرآن في حاق وجود النبي (النزول الدفعي)، وإن تفتح ذهن النبي ولغته وبسط تجربته عين تفصيل مجمل القرآن (النزول التدريجي)[١٩].

وبعبارةٍ أخرى: إن دخول النبي إلى ساحة المجتمع شبيهٌ بدخول المدرِّس أو المعلِّم إلى قاعة الدرس، بمعنى أن ارتباط النبيّ بالناس هو ارتباطٌ متبادل وذو طرفين. يُطلق

الدكتور سروش على هذا الارتباط تسمية الارتباط «الحواري»[٢٠]. فالأستاذ الجيِّد والمحنَّك يعلم مسبقاً ما الذي سيقوله في قاعة الصفّ إجمالاً، حيث إنه يحدّد الإطار العام للبحث والدرس قبل أن يتوجَّه إلى قاعة الدرس، ولكنْ فوق ذلك كلّه «فإن كل شيءٍ يدخل في دائرة الإمكان»، بمعنى أن الأمور سوف تكون تابعةً للوقائع والأحداث التي ستهيمن على قاعة الدرس. وعليه فإن النتيجة النهائية للتدريس لا تُحْسَم مسبقاً؛ لأن هذه النتيجة إنما تتأثَّر بالحوار والتعاطي الذي يحدث بين الأستاذ وتلاميذه»[٢١]. إن مهمّة الأستاذ هي تربية التلاميذ وتعليمهم، وتعليم التلاميذ يعني «نقل التلاميذ من مرحلة التفرُّج والمشاهدة إلى مرحلة الأداء والتمثيل»[٢٢].

يقول الدكتور سروش: «عندما نقول: إن الدين أمر بشري لا نعني بذلك نفي قداسته، وإنما نريد بذلك أن النبيّ قد بعث من بين البشر، فهو يتحرَّك جنباً إلى جنب مع الناس، فيكون هنا تارةً، ويكون هناك تارةً أخرى، ويخوض الحرب تارةً، ويركن إلى السلم تارةً أخرى، ويقف حيناً في مواجهة الأعداء، وحيناً آخر في مواجهة الحمقى من الأصحاب، وفي كلّ واحد من هذه الموارد يتخذ موقفاً يتناسب مع ذلك المورد. وعليه يكون الدين مجموعةً من المواجهات ومن المواقف التدريجية والتاريخية للنبيّ. وحيث تكون شخصيّة النبيّ مؤيَّدة بالوحي وعين الوحي يكون كلّ ما يقوم به أو يقوله مقبولاً ومؤيَّداً، ومثل هذا الإنسان اللاهوتي يقدِّم ديناً هو إلهيّ وبشري»[٢٣].

وعلى هذا الأساس فإن دين الإسلام عبارةٌ عن «بسطٍ تاريخي لتجربة نبوية تدريجية الحصول»[٢٤].

إلاّ أن تاريخية الإسلام وتدريجيّته لا تجعل اعتباره ووثاقته في مهبّ الريح؛ لأن تجربة النبيّ ليست مسألة اعتباطية، وإنما هي تنشأ من شخصيّته الإلهيّة المؤيَّدة والمسدَّدة، ولذلك تكون هذه التجربة بالنسبة للنبيّ وبالنسبة لأتباعه واجبة الاتّباع ومُلزِمة[٢٥].

إن القرآن ليس كتاباً سبق تأليفه[٢٦]. من هنا لو امتدّ عمر النبيّ لفترةٍ أطول أو كان أقصر، وتعرَّض لأحداثٍ أخرى، لكان واجه أسئلةً من نوعٍ آخر، واتّخذ القرآن تبعاً لذلك مساراً مختلفاً، واتّخذ شكلاً وصورةً أخرى، وتمّ شرحه وبسطه بشكل

مختلف، رغم أن محكماته (أمّ الكتاب) ستبقى هي تلك التي وصلت إلينا.

٥. التجربة النبوية الدينية غير مختصّة بالأنبياء

هناك ثلاثة أدلة يمكن من خلالها إثبات أن التجربة الدينية للأنبياء لا تخصّ الأنبياء:

الدليل الأول: إن العرفاء والصوفيون والقدّيسون يتمتّعون بشكلٍ وآخر بهذه التجربة. فقد تحدّث القرآن ـ على سبيل المثال ـ عن نزول الوحي والمَلَك على غير الأنبياء، من قبيل: قوله تعالى بشأن السيدة مريم العذراء: ﴿**فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً**﴾ (مريم: ١٧)؛ وقوله بشأن أمّ موسى: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلاَ تَخَافِي وَلاَ تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾ (القصص: ٧).

ليس هناك من فرقٍ كبير، من حيث الماهية والمضمون، بين تجارب العرفاء وتجارب الأنبياء، غاية ما هنالك أن تجارب العرفاء ذات طابع شخصي وخصوصي، في حين إن التجارب النبوية ليست كذلك، بمعنى أن الأنبياء إثر حصول التجربة النبوية يؤمرون بإبلاغ كلمة الله إلى الناس، وأن يُشركوا الناس في الاستفادة من الحقائق التي اكتشفوها من طريق تلك التجربة، أما العرفاء فلا يتحمّلون مثل هذه المهمّة[٢٧]. وبعبارةٍ أخرى: إن الأمر الذي يميّز التجارب النبوية من التجارب العرفانية هو أن التجارب النبوية «متعدّية» و«مُلزمة» وداعمة للولاية التشريعية والشخصية الحقوقية للأنبياء، في حين إن التجارب العرفانية لا تأتي لأصحابها بالولاية التشريعية والشخصية الحقوقية. إن ختم النبوّة يعني ختم الشخصية الحقوقية للنبيّ والولاية التشريعية له، وليس بمعنى ختم التجربة الدينيّة[٢٨][٢٩].

الدليل الثاني الذي يمكن إقامته على عدم اختصاص التجربة الدينية بالأنبياء مستنبطٌ من آراء الغزالي؛ إذ يذهب الغزالي إلى الاعتقاد بأن امتلاك غير الأنبياء للتجربة الدينية يمكّنهم من إدراك حقيقة النبوّة، ويساعدهم على تمييز النبيّ من غير النبيّ[٣٠].

وبالتالي فإن **الدليل الثالث** هو أن التجربة الدينية تمثِّل الغاية القصوى للتديُّن وفلسفة العبادات والرياضات المعنوية والغاية النهائية من السير والسلوك الديني[٣١]. قال الله تعالى في القرآن الكريم:

- ﴿**وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً**﴾ (الإسراء: ٧٢).

- ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ**﴾ (فصِّلت: ٥٣).

وقد بُعث الأنبياء لفتح هذا الطريق أمام الناس. فمن دون التجربة الدينية تغدو الأفكار والعقائد والآداب والتقاليد والسنن الدينية جافّةً وميِّتة، ويتحوَّل الإيمان إلى جهاز ميتافيزيقي، ويفقد طلاوته وحلاوته وبريقه، ليطاله البلى والضمور، ويتحوَّل الحماس الديني إلى برودةٍ وخمود.

٦ـ البسط التاريخي للتجربة النبوية لا يتوقَّف برحيل النبيّ

يقول الدكتور سروش: «...لقد شهدت أمّة النبيّ بلوغاً ونموّاً بشكل متواكب مع النبيّ والوحي. وإن هذه الأمّة قد أسهمت في التكوين التدريجي للإسلام وبلورته، وقد كان لها دورٌ في صناعة الأحداث، ولم يكن الناس مجرَّد متفرجين حتّى في ما يتعلَّق بأعلى مستويات الديانة، المتمثِّلة بنزول الوحي أيضاً»[٣٢].

يرى الدكتور سروش أن استمرار الدين يتوقَّف على استمرار التجربة الدينية بالمعنى الأعمّ، وأن البُعْد الاجتماعي في الدين ليس مقوِّماً لدينيّتها؛ إذ مع غضّ النظر عن التجربة الدينية لن يكون هناك فرقٌ بين المذاهب الدينية والمذاهب العلمانية وغير الدينية[٣٣].

٧ـ اتّباع النبيّ يعني مشاركته في تجربته وبسط تلك التجربة

يمكن تفسير اتّباع النبيّ بأحد معنيين:

يقوم **المعنى الأول** على تظهير الشخصية التاريخية للنبيّ، وفهمه بوصفه مجرّد مأمور قام بمهمته في فترة من التاريخ، ثم رحل من بيننا، وعلينا من الآن فصاعداً أن

نظر إلى تعاليمه بَدَلاً من شخصه.

إن اتباع النبيّ طبقاً لهذا المبنى ليس سوى اتّباع ظاهر تعاليمه.

وهذا الفهم للنبيّ هو الذي عليه الوهّابية، من وجهة نظر الدكتور سروش[٣٤].

ففي هذه الرؤية تنفصل العلاقة بين الشخصية المعنوية والباطنية للنبيّ عن شخصيته التاريخية انفصالاً تامّاً، وفي الحقيقة يتمّ محو الشخصيّة المعنوية للنبيّ في هذه الرؤية بشكلٍ كامل.

المعنى الثاني لاتّباع النبيّ يقوم على اختلاف النبيّ عن المؤسِّسين للمدارس البشرية؛ فإن للمؤسِّسين للمدارس البشرية شخصيةً تاريخية، والذي يتركونه بعد رحيلهم هو مدارسهم الفكرية. أما الشخصية التاريخية للنبيّ فتستند إلى شخصيته الباطنية. «لقد كانت النبوّة تجربةً. وما دام سراج تلك التجربة وضّاءً فالنبوّة لا تزال حيّةً». وعليه فإن «اتّباع النبي إنما هو اتباع لتجاربه. والاتّباع ليس تقليداً وتكراراً منفعل، بل هو مشاركة فاعلة في تجارب الرائد»[٣٥].

«لقد كان وحي النبيّ وتجربته جواباً عن الأسئلة، وحلاًّ للمشاكل، وإقناعاً للأذهان، وإيضاحاً للسُبُل، وفتحاً للأبصار والبصائر في صُلْب الواقع، وإن صرف أداء التكليف وبيان الأيديولوجية لم يكن مطروحاً على نحوٍ سابق. فهو لم يكن يطبّق التجربة المنتزعة على الواقع. وقد أفنى عمره في التفاعل بين التجربة والواقع. واليوم يجب أن يتحوَّل التديُّن إلى تجربةٍ لحلّ المشاكل، وإقناع البصائر، وحلّ العُقَد وفتح الأقفال المغلقة. وكأنّ الوحي يتنزَّل من جديد، وكأنّ الواقعية تُلحظ في التجربة والإدراك الديني من جديد. واليوم لا بُدَّ أيضاً من عرض الدين بوصفه تجربة في حالة تحوُّل وتفاعل وتلاقح (وليس بوصفه أيديولوجية مغلقة ومحدَّدة ومكتملة مسبقاً)... وإن ذلك التفاعل وتلاقح التجربة الدينية للنبيّ ﷺ مع أداء اللاعبين في عصره واحتياجاتهم وتساؤلاتهم وذهنياتهم يجب اليوم أن يقوم في التجربة الدينية وأداء اللاعبين في العصر الراهن أيضاً...»[٣٦].

وفي الحقيقة يمكن القول: إن الاتّباع من النوع الأول (أي الاتباع الأعمى لظاهر تعاليم النبيّ) يؤدّي في الحقيقة إلى مخالفة النبيّ، كما أن الاتّباع الأعمى للقواعد

الأخلاقيّة دون الاستناد إلى التجربة الأخلاقية يؤدّي إلى الخروج عن إطار الأخلاق أيضاً.

وفي موضعٍ آخر يعمد الدكتور سروش في البداية إلى تقسيم التديُّن إلى ثلاثة مستويات أو ثلاثة أنواع، ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان اتّباع النبيّ في هذه المستويات أو الأنواع الثلاثة(٣٧).

إن **المستوى أو النوع الأول** من التديُّن هو تديُّن التقليد والمصلحة. وإن اتباع النبيّ في هذا النوع من التديُّن عبارةٌ عن اتّباع أوامره ونواهيه.

والمستوى أو النوع الثاني من التديُّن هو التديُّن المعرفي. وإن اتّباع النبيّ في هذا النوع من التديُّن عبارة عن اتّباع المعارف التي حملها النبيّ للبشرية، والالتزام بالرؤية الدينية والاستفادة من علوم النبيّ.

وبالتالي فإن **المستوى أو النوع الثالث** من التديُّن عبارةٌ عن التديُّن التجريبي. وإن اتّباع النبي في هذا المستوى أو النوع من التديُّن عبارةٌ عن المشاركة في تجاربه.

ب ـ نقد نظرية بسط التجربة النبوية

يبدو أن نظرية بسط التجربة النبوية تحتوي على بعض مواطن الإبهام والإجمال، الذي يحتاج إلى الإيضاح والشرح والتفصيل. وهذه المواطن هي:

١ـ دور الله تعالى في التجارب الدينية.

٢ـ القيمة المعرفية للتجربة النبوية.

٣ـ تعيُّن المعايير والقيم الدينية.

نرى أن استمرار البسط التاريخي للتجربة النبوية قبل أن يكون منبثقاً عن طبيعة وحقيقة التجربة النبوية ينبثق عن البسط التدريجي والتاريخي للدين في مقام الثبوت، الذي يعتبر موضوعاً ومتعلقاً لهذه التجربة. إن رحيل النبيّ لا يعني انحسار دور الله، ولا يعني سكوته، ولا يعني تكبيل يدَيْه بالنسبة إلى التشريع، ونكوصه عن إكمال وبسط الدين بما يتناسب ومقتضات الزمان والمكان. وحيث إن الدين في مقام الثبوت في حالة متواصلة من البسط، وإن هذا البسط سيستمرّ إلى الأبد، فلا بُدَّ

للناس من التعرُّف على الطريق والسبيل إلى اكتشاف أنواع البسط التالية للدين، والتي تحدث بعد رحيل النبيّ، وإن هذا الطريق والأسلوب هو الذي يُسمّى ببسط التجربة النبوية. وطبقاً لذلك يتعيَّن على أتباع النبيّ قبل أن يأتوا بالنبيّ إلى الساحة عليهم أن يأتوا بالله إلى هذه الساحة.

إن الاتّباع الحقيقي للنبيّ في كلّ واحد من الأنواع أو المستويات الثلاثة للتديُّن ـ من وجهة نظرنا ـ رهنٌ ببسط التجربة النبوية في ذلك النوع أو المستوى من التديُّن؛ لأن الأحكام الشريعة التي تركها النبيّ تنبثق عن نوعٍ خاصّ من التجربة النبوية، وهي التجربة الفقهية النبوية.

إن التجربة الفقهية النبوية عبارةٌ عن نوع من التجربة التي يتوصّل النبيّ من خلالها إلى كشف الأحكام الشرعية الإلهية. وعليه فإن الاتّباع الصحيح للنبيّ في مستوى التديُّن المعيشي لن يكون ممكناً إلاّ من خلال بسط التجربة النبوية الفقهية. وإن اتّباع النبيّ في مستوى التديُّن المصلحي رهنٌ ببسط التجربة «الفقهية» النبوية. وإن اتّباعه في مستوى التديُّن المعرفي رهنٌ ببسط التجربة «العلمية» و«المعرفية». وإن اتباعه في مستوى التديُّن التجريبي رهنٌ ببسط التجربة «العرفانية» للنبيّ.

إن للنبيّ شخصيةً متعدِّدة الأبعاد، وإن تجربته الوحيانية في الحقيقة مزيج من أنواع مختلفة من التجارب، وإن هذه الأنواع هي المنشأ لمختلف أجزاء أو مستويات الدين[٣٨].

إن تنوّع أنواع أو مستويات التديُّن تابع لتنوّع مستويات وأبعاد ذات الدين. وإن الدين ـ كما رأينا ـ ينبثق من جميع الجهات عن التجربة النبوية.

إن البُعْد التشريعي من الدين هو حصيلة التجربة الفقهية النبوية. وإن البُعْد العلمي والمعرفي للدين حصيلة التجربة العلمية والمعرفية النبوية. وإن البُعْد العرفاني والمعنوي للدين هو حصيلة بسط التجربة العرفانية والمعنوية للنبيّ.

ومن هنا فإن الاتّباع الحقيقي للنبيّ في كلّ واحد من تلك المستويات يتوقَّف على بسط التجربة النبوية بما يتناسب وذلك السطح والمستوى.

وبطبيعة الحال فإن التجربة النبوية لا تنحصر في هذه الأنواع الثلاثة. فقد كان

للنبيّ ـ على سبيل المثال ـ تجربة سياسية أيضاً. من هنا يمكن القول: إن اتباع النبي في مجال السياسة يعني بسط التجربة السياسية للنبيّ، لا بمعنى اتّباع ظاهر تعليماته السياسية. وإن مجرّد تدخّل النبي في السياسة ومباشرته في رتق وفتق الأمور السياسية لا يشكِّل دليلاً مناسباً لصالح الادّعاء القائل: إن قول وفعل النبي في هذا المجال «ينبثق» دائماً عن الوحي والدين، ولم يكن لعقل النبي وتجربته البشرية أيَّ دورٍ في هذا الشأن. وهذا الأمر يُثبت أن قول النبيّ وفعله السياسي لا يتنافى مع الوحي والدين.

١ـ دور الله تعالى في التجارب الدينية للنبيّ

إن تظهير دور شخصيّة النبيّ في تكوين وبلورة البسط التدريجي للدين يجب أن لا يكون على حساب حضور الله، واضمحلال دوره في هذا المجال. أنا أتَّفق مع الدعوى القائلة بأن النبوّة نوعٌ من التجربة، وأن الوحي نوعٌ من التجربة الدينية، وأن التجربة الوحيانية قابلةٌ للبسط والتوسعة والتكامل، وأن هذه التجربة لا تقتصر على الأنبياء، وأنها لا تتوقَّف برحيل النبيّ، وأن اتّباع النبيّ يعني الاشتراك معه في تجربته، والعمل على بسط هذه التجربة.

كما أوافق على الدعوى القائلة بأن تجربة نبيّ الإسلام لها قابليةُ البسط التاريخي والإمكاني، وأنها من حيث المجموع كان يمكن لها أن تكون بشكلٍ آخر.

إلا أنني لا أستطيع الموافقة على الجزء الثاني من هذا الادّعاء، القائل: «إن الوحي تابعٌ للنبيّ، وليس العكس» بشكلٍ مطلق. فعلى الرغم من عدم إمكان إنكار دور شخصية النبيّ في التجربة الوحيانية، ولكنْ في الوقت نفسه لا يمكن إنكار دور الله في هذا المجال أيضاً. وإن هذا الدور لا ينحصر في خلق النبيّ. ولذلك يجب القول: إن الوحي من ناحيةٍ تابعٌ للنبيّ، وإن النبيّ تابعٌ للوحي من ناحيةٍ أخرى[٣٩].

وبعبارةٍ أخرى: نحن مضطرون إلى التفكيك بين نوعين من التجربة النبوية. ونسمّي هذين النوعين من التجربة على التوالي بـ: «التجربة النبوية الوحيانية»؛ و«التجربة النبوية غير الوحيانية».

لقد كان النبي واجداً لكلا هذين النوعين من التجربة. وإن لهاتين التجربتين من بعض الجهات حكماً واحداً، ولكنّهما تختلفان في الأحكام من جهاتٍ أخرى.

فهناك جزءٌ من النصوص الدينية ينبثق عن التجربة «غير الوحيانية» للنبيّ، بمعنى أن هذا الجزء من التجربة «يتحقّق» في ظرف هذه التجربة ومن خلالها؛ وذلك لأن شخصيّة النبيّ مؤيَّدة ومسدَّدة، وأن قوله وفعله مرضيٌّ ومؤيَّد من قبل الله تعالى. وفي هذا المورد تكون تجربة النبيّ منشأً لجزء من الدين، وليست منشأً للمعرفة الدينية. (وطبقاً للتعبير التقليدي: إطاعة النبيّ إطاعة الله).

أما التجربة النبوية «الوحيانية» فهي منشأٌ لـ «المعرفة» الدينية، وليست منشأً لـ «الدين» نفسه، فمن خلال هذه التجربة يقوم النبيّ بـ «اكتشاف» الدين، لا أنه «يوجده» أو «يُشرِّعه». وعليه فإن بسط التجربة النبوية الوحيانية رهنٌ ببسط الدين نفسه في عالم التشريع، أي حيث إن للدين في عالم التشريع بسطاً تدريجياً وتاريخياً، وإن هذا البسط لا يتوقَّف بختم النبوّة ورحلة النبيّ، فإن التجربة الدينية الناظرة إلى الدين في مقام الثبوت، والكاشفة عنه، يمكنها أو يجب أن تبسط بما يتناسب وبسط الدين نفسه، وإن بسطها يجب أن لا يتوقَّف بختم النبوّة ورحيل النبيّ.

إن جوهر الدين (المحكمات) في مقام الثبوت ونفس الأمر ثابتٌ وما فوق تاريخي، إلاّ أن هذا الجوهر في بسطه وازدهاره يتأثَّر بالعناصر التاريخية والاجتماعية، ويتحوَّل بشكل متوازٍ مع تحوّل المجتمع والتاريخ. وحيث لا تكون هناك نهاية لتحوّل المجتمع والتاريخ لن تكون هناك نهاية لتحوُّل الدين في عالم الثبوت أيضاً[٤٠].

إن التجربة النبويّة الوحيانية وغير الوحيانية تشتركان في هذه الخصوصية، وهي أنهما تابعتان لشخصية النبيّ من جهةٍ، وتابعتان للحوار والتعاطي القائم بين النبيّ ومحيطه من جهةٍ ثانية، وتابعتان لارتباط النبيّ بعالم الغيب من جهةٍ ثالثة.

ويمكن القول، على نحو الإجمال: إن شخصيّة النبيّ «محلّ وموجد وقابل وفاعل للتجارب الدينية». ولكنْ علينا أن لا نعتبر ذلك تجريداً لفاعلية الله في هذا المجال، وأن فاعلية الله ليست سوى فاعلية النبيّ؛ فإنّ كلا نوعَيْ التجربة النبوية تُنسب من جهةٍ إلى الله؛ ومن جهةٍ أخرى إلى النبيّ، والنبيّ يكون في الوقت نفسه

«شارعاً» و«شارحاً» و«حكيماً» و«مزارعاً» و«تاجراً» وهكذا...، إلاّ أن النبيّ في ظرف تجربته الوحيانية يكون كاشفاً لشيءٍ موجود ومتحقّق وجارٍ وراء تجربته.

إن نسبة بعض التجارب النبوية غير الوحيانية إلى الله هي ما نجد التأكيد عليه في كلام الدكتور سروش. فحيث كانت شخصية النبيّ شخصيّة إلهية، وحيث كانت شخصيّة النبيّ قد تبلورت تحت رعايةٍ مباشرة من الله، كان كلامه في هذا المورد (في حكم) كلام الله، وكان فعله (في حكم) فعل الله، «إلاّ إذا كان هناك دليل على خلافه»[٤١]. وفي هذا الجزء من التجربة النبوية يكون الدين في واقع الأمر، أو الدين في مقام الثبوت، تابعاً للتجربة النبويّة بشكلٍ كامل، بمعنى أنه لا يوجد شيء وراء التجربة، لتكون التجربة «كاشفة» عنه. إن النبي هنا يمثِّل في الحقيقة دور «الشارع» و«الفاعل»، ويقع تشريعه مورداً لتأييد الله تعالى. إلاّ أن هذه التجربة إنما تكون مُلزمةً للمؤمنين إذا تمّ إمضاؤها من قبل الله تعالى. وفي هذه الحالة يكون النبيّ هو المحلّ والموجد والفاعل والقابل للتجربة الدينية، وإن التجربة الدينية هي مقام ثبوت الدين، بمعنى أن الدين يتحقّق ويتبلور في ظرف التجربة، ويكون مضمونه ومحتواه تابعاً لإرادة وشخصيّة النبيّ مئة بالمئة. إن مضمون هذا الجزء من التجربة النبوية ليس وحياً، وإنْ كان منسجماً مع الوحي.

وأما انتساب التجربة النبوية «الوحيانية» إلى الله فيقوم على التعدُّدية والثنائية بين الظاهر والمظهر. وإذا نظرنا إلى الموضوع من هذه الزاوية سيكون الله هو الفاعل والموجد للتجربة الدينية، ويكون النبي محلاًّ وقابلاً لها. إن ذلك الجزء الذي يمثل الجانب التشريعي لله في التجربة الوحيانية يتمّ «اكتشافه» من قبل النبيّ، وليس «تشريعه»، فالنبي في مثل هذه الموارد كاشفٌ وشارح، وليس شارعاً. وبطبيعة الحال قد يقترن ثبوت وتحقُّق أو تشريع الدين من قبل الله تعالى متزامناً من اكتشافه من قبل النبي؛ إذ لا معنى للزمان في الأمور المعنوية، إلاّ أن المهمّ هو أنه في هذا النوع من التجربة يكون للدين ثبوتٌ في ذات الأمر ووراء التجربة النبوية، وإن التجربة النبوية في الحقيقة هي الدين في مقام الإثبات، بمعنى أن هذه التجربة كاشفةٌ عن شيءٍ يتمتّع بوجود مستقلّ وراء التجربة، حتى إذا لم يكن هناك بين تكوُّن موضوع ومتعلّق التجربة

وتحقُّق ذات التجربة أيّ فاصلةٍ زمنية.

إن مضمون الوحي هو كلام الله تعالى، ومن هنا يكون مُلزماً في حقّ النبيّ. إن الوحي يختلف عن سائر التجارب التي يمارسها النبيّ وسائر كلماته التي يقولها، في حين إن جميع تجارب وكلمات النبيّ تنبثق بمعنى من المعاني من شخصيّته. فالنبيّ أيّاً كان فهو نبيّ، والنبوّة تعني الوساطة بين الله والخلق، وإيصال «رسالة» أحدهما إلى الآخر. إن الأنبياء مأمورون بإبلاغ رسالة الله تعالى إلى الناس، وليسوا مأمورين بإبلاغ رسالتهم الخاصة إليهم، رغم أن لديهم كلمات يقولونها، ويمكن لها أن تكون تحت ظلّ بعض الظروف جزءاً من الدين.

وعليه فإن نسبة الشخصيّة الإلهية للنبيّ إلى كلمات الله (الوحي) وكلمات نفس الرسول نسبة متساوية، وإن النبيّ يمارس نوعين مختلفين من التجربة. وعليه لا يمكن من خلال التمسّك بشخصيّة النبي أن نشرح ونبيِّن الاختلاف الواضح بين هذين النوعين من التجربة، والكلمات المنبثقة عن هذين النوعين من التجربة، والسلوك القائم على هذين النوعين من التجربة. إننا أمام نوعين من الكلمات والأفعال المنبثقة عن التجربة النبوية، والمنسوبة بمعنىً من المعاني إلى النبيّ. فالنبيّ يتحدَّث أحياناً بكلمات هي كلماته، ولا يدّعي أنها كلمات الله، وتارةً أخرى يبيِّن للناس كلام الله، وينقله إليهم، ويقول: إن هذا الكلام الذي أقوله هو كلام الله الذي نزل عليَّ من طريق الوحي، وقد سمعته، وتارةً يحكم النبيّ، ويقول: إن هذا الحكم هو حكمي، وتارةً يبيِّن للناس حكم الله.

إلاّ أن قراءة الدكتور سروش لنظرية القبض والبسط لا تستطيع أن تبيِّن اختلاف هذين النوعين من الكلام؛ لأن هذه النظرية تنظر إلى مجرّد نوعٍ خاصّ من التجربة النبوية. إن هذين النوعين من الكلام إذا اشتملا على حكم إلزامي كانا مُلزمين للآخرين؛ أما الأول فلأنه حكم الله؛ وأما الثاني فلأنه حكم النبيّ، في حين إن إلزاميّة حكم وكلام النبيّ بالنسبة إليه محلّ تردُّد ونقاش.

إن كلا هذين النوعين من الكلام يتأثّر بتجربة النبيّ وشخصيّته ومحيطه، إلاّ أن الكلام من النوع الثاني وحده هو الذي يحكي عن التجربة النبويّة الوحيانية. إن

كلمات النبيّ نفسه وإنْ كانت مستندة بنحوٍ من الأنحاء إلى تجربته، إلاّ أنها لا تستند إلى هذا النوع الخاصّ من التجربة. وخلافاً للمورد السابق فإن النبيّ في هذا المورد لا يدّعي أن مَلَكاً قد قرأ عليه هذه الكلمات إثر تجربة وحيانية. وعليه فإن الولاية التشريعية للنبي غير الولاية التشريعية لله، بمعنى أن الأولى في طول الثانية، وليست في عرضها، وليست بديلاً عنها، ولا ذاتها.

وبكلمةٍ أشمل يمكن القول: إن الأنبياء يباشرون أنواعاً مختلفة من التجارب، وإن الوحي إنما هو مجرّد نوعٍ خاصّ من تلك التجارب.

والدليل على هذا المدّعى هو أن الأنبياء ليسوا أنبياء فقط، وإنما يتمتعون بشخصيّة ذات أبعاد متعدِّدة؛ فإنهم من «البشر» قبل أن يكونوا أنبياء، والإنسان الذي ينتمي إلى دائرة البشر يمتلك تجربة بشرية. ومضافاً إلى ذلك فإن النبيّ إنسان، وإن عقله ووجدانه لا ينتفي بعد صيرورته نبيّاً[٤٢]. من هنا فإن للأنبياء تجاربهم العقلانية والأخلاقية (مصدر الحكمة) أيضاً. كما أن التجارب الحسيّة للأنبياء، التي تنبثق عن البُعْد الجسماني والطبيعي من وجودهم، لا تمحى بصيرورتهم أنبياء.

إن تنوُّع وتعدُّد تجارب الأنبياء يجعل منافذ معرفتهم وقرارهم وسلوكياتهم متعدِّدة أيضاً. وبذلك فإن سيرة الأنبياء (أقوالهم وأفعالهم) تقبل التنوّع والتعدّد. وإن جانباً من سيرة الأنبياء تستند إلى تجاربهم الحسيّة. وإن جانباً منها ينبثق عن تجارهم العقلانية، وجانباً آخر من تجاربهم الأخلاقية، وجانباً خاصّاً منها يستند إلى تجاربهم النبوية أو الوحيانية وتعبِّر عنها. وعليه فإن بعضاً من تلك التجارب فقط ليس له منشأ خارجي وموضوعي. وبمعنى من المعاني فإن جميع هذه التجارب تنبثق عن شخصيّة النبيّ، وليس من بين تلك التجارب ما يستند إلى شخصية النبيّ «بما هو نبيّ» إلاّ نوعاً واحداً من أنواع تلك التجارب. وعلى هذا الأساس فإن شخصيّة النبي متعدِّدة الأبعاد «محلّ» لأنواع وأقسام التجارب، ولا ينبثق عن شخصيّة النبيّ من التجارب بما هو نبيّ سوى التجربة النبوية الوحيانية. وقد كان النبيّ قبل بعثه واصطفائه بالنبوّة والرسالة مفتقراً إلى هذا النوع من التجربة. في حين إن تجربة النبي غير الوحيانية تنبثق أيضاً عن شخصيّته، إلاّ أن قيمة واعتبار تجربة النبي غير الوحيانية لا تكمن في كشفها عن

حكم الله تعالى، أو دلالتها على الشريعة في عالم التشريع، وإنما تكمن في تأييدها وإمضائها من قبل الله تعالى. إلاّ أن هذا التأييد والإمضاء لا يشمل جميع تجارب النبيّ غير الوحيانية.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن جميع هذه التجارب والكلمات (والسلوكيات) المعبِّرة عن هذه التجارب تنتسب بمعنى من المعاني إلى الله تعالى، إنما التجربة النبوية الوحيانية هي وحدها التي يكون مضمونها هو كلام الله، وإن النبيّ عندما يضع مضمون هذه التجربة ويطرحها على الآخرين ينسبها إلى الله صراحةً، ويقول: «هذا كلام الله»، أو «هذا ما قاله لي جبرائيل عن الله». وإن هذه التجربة والكلمات المستندة إلى هذه التجربة هي وحدها التي تكون من الناحية الدينية مُلزمة في وقتٍ واحد لشخص النبيّ وللآخرين. وبطبيعة الحال إذا أصدر النبيّ استناداً إلى سائر تجاربه حكماً إلزامياً ومولوياً، ولم يكن إرشادياً، كانت تبعيّته واجبةً على «الآخرين»، ولم يكن واجباً عليه؛ وذلك لأن إطاعة النبيّ بحكم إطاعة الله، ولكنْ في الوقت نفسه هناك فرقٌ واضح بين حكم الله وحكم النبيّ[43].

وعليه يمكن القول: إن للدين جزءين؛ وإن أحد هذين الجزءين «ثبوتاً» و«وجوداً» مستقلٌّ عن التجربة النبويّة. وإن هذا الجزء ينبثق عن إرادة الله تعالى، ويتمّ وضعه أمام الناس من طريق الوحي. وإن دور النبيّ في هذا المورد هو دور «الواسطة» و«المبلِّغ» و«المحلّ» و«القابل»، وليس دور «الفاعل» و«الشارع»[44]. وهنا يحصل النبيّ على رسالة الله من طريق الوحي، ويبلغها إلى الناس.

أما الجزء الثاني من الدين فهو «ثبوتاً» و«وجوداً» تابعٌ للتجربة النبوية، بمعنى أنه يتبلور في ظرف التجربة النبويّة، وفي هذا المورد يكون النبي «فاعلاً» و«شارعاً»، وليس «واسطة» و«مبلِّغاً».

وفي النوع الأول تكون للتجربة النبوية «طريقية»، وأما في النوع الثاني فتكون لها «موضوعية».

وفي الوقت نفسه فإن المسألة الهامّة هي أن كلا جُزْأَي الدين تابعٌ بمعنى من المعاني إلى شخصيّة النبيّ وتجربته، بمعنى أن تاريخية وبشرية الدين لا تشمل فقط

ذلك الجزء من الدين الذي يمثّل تشريع النبيّ، بل إن تشريع الله تعالى يكون مشمولاً لهذا الحكم أيضاً. وعليه لكي ندخل عنصر البشرية والتاريخية في الدين لا ضرورة إلى إنكار الاستقلال الوجودي والثبوتي لجميع أجزاء الدين عن تجربة النبيّ.

طبقاً للتفسير الذي يقدِّمه الدكتور سروش عن دور النبيّ في التجربة الوحيانية يكون الوحي هو كلام النبيّ حقيقة، وليس كلام الله تعالى، وإن إسناده إلى الله تعالى يكون إسناداً مجازياً؛ إذ يرى الدكتور سروش عدم معقولية تكلُّم الإله غير المتشخِّص. ولكن حيث تكون شخصيّة النبيّ مؤيّدة من قبل الله تعالى يكون كلامه كلام الله، وحكمه حكم الله.

إن من بين الإشكالات التي تواجه هذا التفسير هو أنه لا يمكن من خلاله توضيح آلية تأييد النبيّ وتأييد حكمه وكلامه من قبل الله؛ فإن إثبات أن النبي مؤيّد من قبل الله تعالى، وأن حكمه هو حكم الله، وأن كلامه هو كلام الله، فرعُ افتراض وجود حكم وكلام لله وراء التجربة النبويّة، بمعنى أنه لا بُدَّ في الحدّ الأدنى من وجود حكمٍ تشريعي واحد يمكن نسبته إلى الله تعالى مباشرةً، وليس إلى النبيّ، يؤيِّد الله من خلاله كلام النبيّ، ويُلزم المؤمنين باتّباع تعاليمه؛ إذ لا يمكن لنا أن نقبل من النبيّ نفسه القول بأن كلامه هو كلام الله، وأن حكمه هو حكم الله. والسؤال المطروح في مثل هذه الحالة يقول: ما هو مكمن الفرق بين حكم الله وكلامه الصادر في مقام تأييد النبيّ عن سائر الأحكام والكلمات المنسوبة إلى الله؟ فإذا لم يكن بمقدور الله غير المتشخِّص أن يتكلَّم، أو أن يُصدر حكماً، فإنه لن يستطيع أن يؤيِّد النبيّ أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: إذا كان الله الشارع حقيقةً هو النبيّ فما هو الدليل على تأييد النبيّ من قبل الله، ووجوب إطاعة تعاليمه؟[٤٥].

ومضافاً إلى ما تقدَّم من نوعَيْ التجربة الدينية، فإنّ النبيّ يباشر تجارب غير دينية أو ما فوق دينية أخرى أيضاً، وسوف نتحدَّث عنها في المستقبل بتفصيلٍ أكبر.

٢ـ القيمة المعرفية للتجربة النبوية

إننا نختلف مع الدكتور سروش في هذا المورد من جهتين:

الجهة الأولى: القيمة المعرفية للتجربة الوحيانية.

الجهة الثانية: القيمة النظرية والعملية لتجربة المؤمنين الدينية.

إن إلزامية التجربة النبوية الوحيانية للنبي نفسه ولأتباعه تأتي من أن هذه التجربة تحظى بالاعتبار والقيمة من الناحية المعرفية، بمعنى أنها ذاتيّة، وذات صلة وانتساب مع الواقعية (أي إنها تعبّر عن الواقعية)، بمعنى أن كلاً من: النبيّ والآخرين الذين آمنوا بنبوّته يمتلكون أدلة مقنعة تجعلهم يوقنون بأن التجربة النبوية الوحيانية تعبّر عن واقعية وراء التجربة.

ولكنْ يبدو أن التقرير الذي يقدّمه الدكتور سروش عن نظرية بسط التجربة النبوية لا ينسجم مع هذه الخصوصية. إن التفسير الواقعي لتجربةٍ ما يقتضي أن نعتبر «منشأها» واقعية وراء التجربة، و«مضمونها» ظهور وتجلّي تلك الواقعية في ظرف التجربة، وإن التجربة الوحيانية ليست استثناءً من هذه القاعدة. ولكي نفهم ونفسّر هذا الادّعاء لا بُدَّ لنا قبل البحث في حقيقة التجربة النبوية الوحيانية أن نبحث في حقيقة التجربة بالمعنى العام للكلمة.

لقد تحدّثنا في العنوان رقم (٣ / ٣) من الفصل الثالث عن مباني نظرية العقلانية والعلاقة بين الذهن والعين. وقد عمدنا هناك إلى تقسيم التفسيرات البديلة الموجودة في هذا الشأن إلى ثلاث فئات. وهناك ما يُشبه هذا التقسيم يصحّ بشأن الآراء الموجودة في باب حقيقة التجربة والقيمة المعرفية للتجربة وربطها بالواقعية، حيث تندرج هذه الرؤية ضمن الفئات الثلاثة التالية أيضاً:

١ـ التفسيرات الواقعية والحتمية الجازمة.

٢ـ التفسيرات المثالية أو التشكيكية.

٣ـ التفسيرات الواقعية والانتقادية.

إن التفسيرات من النوع الأول تقول: إن مضمون التجربة يحكي عن كنه وحاقّ الواقعية، وإن الشخص المجرِّب في مقام التجربة مجرَّد متفرّج. في إطار هذه التفسيرات تتأثّر التجربة بـ «الموضوع» و«المتعلق» فقط، وتكون «ذاتية» بشكلٍ محض. طبقاً لهذا الرأي يكون للتجارب على الدوام قيمة معرفية واحدة، إن التجربة إما أن تكون

مطابقة للواقع أو مخالفة له. وعليه فإن التجربة لا تقبل البسط، ولا تقبل التعميق والتكامل. إن التجارب الصادقة لها «منشأ» عيني، كما أن «مضمونها» يعبّر عن حاقّ وواقع وكنه الواقعية؛ إذ لا الواقعية لها ظاهر وباطن وكنه ووجه، ولا التجربة تتأثر بشخصيّة المجرِّب. ولذلك فإن التجربة لا تقبل التكامل، ولا تقبل التعميق.

أما تفسيرات النوع الثاني فتذهب إلى الاعتقاد بأن تجاربنا «ذاتية» بشكلٍ محض، ولا وجود لأيّ واقعية وراء التجربة، بل إن الواقعية تتكوّن في ظرف التجربة. طبقاً لهذا الرأي يكون الشخص المجرِّب «لاعباً» محضاً، وتكون التجربة تابعة بشكلٍ كامل لشخصيّته وسابقته العلمية والعملية والتاريخية والبشرية. ليست هناك تجربة معرفية، وليست هناك أيّ تجربة تنطوي على قيمةٍ معرفية. إن التجارب ليس لها منشأ عيني، ولا مضمونها مرتبط بالحقيقة والواقعية؛ إذ لا وجود في الأساس للواقعية والحقيقة وراء التجربة لكي تكون التجربة معبّرة عن تلك الواقعية والحقيقة، أو إذا كان لمثل هذه الواقعية من وجود فليس هناك دليلٌ مقنع مستقلّ عن التجربة ليدلّ على وجود تلك الواقعية.

وأما التفاسير من النوع الثالث فتقول: إن التجارب تنقسم إلى مجموعتين:

١ـ إن بعض التجارب «ذاتيّة» محضة.

٢ـ إلاّ أن بعض التجارب الأخرى تكون «ذاتية»؛ وتكون «موضوعية» أيضاً، وليس لدينا تجربة ذاتية بحتة.

في التجارب الموضوعية يكون الشخص المجرِّب مجرّد لاعب، وأما في النوع الثاني من التجربة يكون الشخص المجرِّب في آنٍ واحد «لاعباً» و«متفرّجاً». وبطبيعة الحال فإن النسبة المئوية لموضوعية وذاتية الأفراد في هذا النوع من التجارب مختلفة، إلاّ أنه لا وجود للتجارب الموضوعية البحتة. إن هذا النوع من التجارب، مضافاً إلى تأثُّره بـ «الموضوع» و«المتعلق»، يتأثر أيضاً بـ «شخصيّة» المجرِّب (بمعنى عواطفه ومشاعره وأفكاره ومعلوماته ومجهولاته وتجاربه السابقة) والمحيط الطبيعي والسياسي والاقتصادي والثقافي أيضاً. إن هذه التجارب تتأثر من جهةٍ بالحوار والتعاطي من قبل الشخص المجرِّب مع محيطه، كما تتأثر بالارتباط الوجودي بينها وبين موضوع

التجربة (متعلق التجربة) من جهةٍ أخرى. إن هذا الرأي يرى أن التجارب قابلة للبسط والتكامل والتدرّج، ويرى قيمة معرفية ثابتة ومتساوية لجميعها. ويعود هذا الاختلاف إلى أن بعض التجارب ليس لها «منشأ» عيني، رغم كونها ناظرةً للواقع. وفي الحقيقة فإن هذا النوع من التجارب لا يخبر عن واقعية وراءها، فهي مجرّد توهم وخيال محض. إلا أن التجارب ذات «المنشأ» العيني لا تعبّر عن «كنه» الحقيقة أيضاً، بمعنى أن «مضمون» هذه التجارب لا يمثل «حاقّ» الواقع، بل هي «ظهور» و«تجلّي» الحقيقة والواقعية في ظرف التجربة الشخصية للمجرِّب. إلاّ أن ظهور وتجلّي الحقيقة ليس متساوياً بالنسبة إلى الجميع، بل لها مراتب مختلفة باختلاف الأشخاص، وتتأثر بمختلف العوامل[٤٦].

كما يمكن طرح هذه الآراء في مورد التجربة الدينية والتجربة الوحيانية أيضاً، والتي تمثّل نوعاً خاصّاً من التجربة الدينية.

وفي الحقيقة فإن التفسير الأرثوذوكسي لماهية الوحي والتجربة النبويّة نوعُ تفسير حتميّ وجازم لهذه التجربة، والتي على طبقها يُعتبر النبي في مقام التجربة منفعلاً ومتفرِّجاً محضاً، وإن تجربته لا تتأثر بشخصيّته، ولا بمحيطه.

إن أنصار هذه الرؤية يدّعون أنه ما دام للدين منشأ إلهي فإنه سيكون ثابتاً وكاملاً وغير قابل للبسط والتغيير. وقد عمد الدكتور سروش في نقده لهذه الرؤية إلى التأكيد على أن الوحي تابع للنبيّ، دون العكس. إلاّ أن تعبيراته توهم هذا المعنى، وهو أن التجربة النبوية الوحيانية فاقدةٌ إلى الناحية «الذاتية»، وأنها لا تخبر عن حقيقة وواقعية وراءها، بل إن ذات الدين هو ظرف التجربة النبوية، أي إن كلماته أقرب إلى التفسير التشكيكي للتجربة النبوية منها إلى التفسير الواقعي الانتقادي[٤٧].

ولكنْ من وجهة نظري يمكن القول بتبعية الوحي لشخصية النبيّ، وتأثره بمحيطه، والقول ببسطه التدريجي والتاريخي، والقول في الوقت نفسه بالمنشأ العيني لهذه التجربة، بمعنى القول بأنه كلام الله ودلالته على الإرادة التشريعية لله أيضاً. إن تبعية الوحي للنبي لا تعني أن التجربة الدينية لا تخبر عن واقعية وراءها. وعليه من الأفضل القول بأن الوحي من زاوية تابعٌ للنبيّ، كما أن النبيّ تابعٌ للوحي من زاوية

أخرى.

إن القيمة المعرفية للتجربة يتوقّف على حجم إراءتها للواقع، وانسجام مضمونها مع موضوعها. كما أن التداعيات العملية المترتبة على التجربة رهنٌ بالقيمة المعرفية لها. إن النبيّ أو سائر الذين يمارسون التجربة الدينية ليسوا مجرَّد لاعبين، وإنما هم كذلك متفرِّجون، ويستخبرون من طريق التجربة عن واقعية وحقيقة وراء تجربتهم، ويخبرون عنها. عندما يقول النبي: إني «أرى» أشياء و«أسمع» أموراً لا تمكن رؤيتها أو سماعها من المجاري المعرفية الطبيعية يكون التفسير الواقعي لتجربته تفسيراً يقول: إن الأمور التي يراها النبي ويسمعها خلال هذه التجربة لها واقعية، وليست من الوَهْم والخيال، وليست من صنع مخيّلته، بمعنى أنها ليست تابعة لشخصيته (الذاتية المحضة) مئة بالمئة. حيث يدّعي النبيّ أنه يسمع كلام الله يقتضي تفسيره الواقعي لتجربته القول بأن لتجربته منشأ عينيّاً (موضوعياً)، وأن ذلك المنشأ هو كلام الله، وأنه يسمع كلام الله حقيقة، وليس كلام شخص آخر، ولا كلامه الشخصي؛ فإن تجربة سماع كلام الله غير تجربة الشخص لسماع كلام نفسه. يمكن لمضمون ومتعلق التجربة الوحيانية أن يكون أمراً خالياً من الصورة، أو صورة عن الأمر الخالي من الصورة، ويمكن أن يكون حقيقة من حقائق عالم المعنى والملكوت، ويمكن أن يكون من أمر الله ونهيه. وفي المورد الأخير تكون التجربة النبوية «كاشفةً» عن أمر ونهي الله. إن مبنانا لقول مضمون هذه التجربة هي شهادة النبيّ، وليس إمضاء الله، إذ ليس لنا من طريق مستقلّ للكشف عن إمضاء الله.

وهنا تعتبر شخصيّة النبي ـ وخاصّة فضائله الأخلاقية، من قبيل: الصدق، والأمانة، وعدم مطالبته بالأجرة من الناس، وسائر القرائن الأخرى ـ في المجموع دليلاً مقنعاً للمؤمنين لصالح هذا المدّعى، فحيث ينسب النبي كلاماً إلى الله يكون صادقاً في ذلك، بمعنى أنه قد خاض تجربة سمع خلالها كلام الله. إن شخصيّة النبي والقرائن والشواهد المذكورة تدلّ أوّلاً وبالذات على «صدقه الأخلاقي» من الصدق والأمانة، إلاّ أن الاعتقاد بـ «الصدق المنطقي» لكلام النبيّ، بمعنى أن الكلام الذي ينقله النبيّ عن الله هو كلام الله «حقيقة»، رهنٌ بوجود الأدلة المقنعة[٤٨]، حتّى وإن

كانت تلك الأدلة تسمّى في الوسط الديني بـ «المعجزة»، إلاّ أنها لا تكون بالضرورة منفصلة ومستقلّة عن التجربة الوحيانية، بمعنى أن مضمون الكلام يثبت أحياناً من هو المتكلم، كما هو الحال بالنسبة إلى نبيّ الإسلام وإن القرآن نفسه ـ الذي هو معجزة النبي الأكرم ـ يثبت أنه كلام الله.

وبعبارةٍ أخرى: إذا تمّ الحصول على تجربة من الطرق المعتمدة والموثوقة سوف تشتمل على قيمة معرفية، وتكون مُلزمة لصاحب التجربة، كما تكون مُلزمة للآخرين أيضاً، فيحقّ لهم أو يجب عليهم حملها على الحقيقة، وأن يعملوا على طبقها، ما لم يعثروا على دليلٍ أقوى يثبت كذب تلك التجربة وعدم صوابيتها. وبطبيعة الحال فإن درجة اعتبار التجربة وحجم إلزاميتها يتأثّر بمختلف العوامل. إننا بوصفنا من العقلاء مُلزمون قبل القول بمفاد تجربةٍ ما والعمل على طبقها أن نحرز قيمة تلك التجربة واعتبارها العقلاني، ولذلك نحتاج إلى القرائن والشواهد التي تثبت في مسار تلك التجربة عدم وجود العوامل التي تحول دون معرفة الحقيقة، وتؤدّي إلى تحريف التجربة وارتكاب الخطأ فيها. وإن بعض هذه العوامل يعود إلى شخصيّة المجرِّب، وبعضها الآخر يعود إلى المحيط الخارجي.

إن الدعامة المعرفية للتجربة النبوية الوحيانية عبارةٌ عن عصمة النبيّ وشخصيّته، وإن هذه الخصوصية تضمن حجّية واعتبار وقيمة هذه التجربة للنبيّ وللآخرين. إن العصمة تعني أن النبيّ يتمتع بأعلى درجات الفضائل المعرفية والأخلاقية. إلا أن المسألة الهامّة هي أن غير الأنبياء الذين يتصفون بهذه الفضائل تُعَدّ تجاربهم موثوقة وقيِّمة، وإنها تكون في بعض الحالات مُلزمة لهم، ومُلزمة للآخرين الذين يفتقرون إلى تلك التجارب. وبطبيعة الحال فإن قيمة واعتبار التجربة تخضع للظروف والشرائط، ومن تلك الشرائط: انسجام مضمون تلك التجربة مع المعايير العقلانية والضوابط العقلانية، دون أن يكون هناك فرقٌ من هذه الناحية بين التجربة الدينية للنبي والتجربة الدينية للآخرين.

وعليه فإن الذي يقول: «إذا شعرت بالتكليف فإني لن أتورّع عن هتك أعراض الآخرين» لا يلتفت إلى أن تجربة الشعور بالتكليف إنما تكون ذات قيمة واعتبار إذا

كان مضمونها منسجماً مع القِيَم والمعايير العقلانية والأخلاقية؛ فإن البشر لكي يتّبع تجربته أو تجارب الآخرين يحتاج إلى «المصادقة التأمُّلية»(٤٩) على مضمون تلك التجربة من قبل العقل، رغم أن المصادقة التأمُّلية لمضمون التجربة لا تتوقَّف على امتلاك دليلٍ مستقلّ لصالح ذلك المضمون. إن العقلانية هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها التمييز بين التجارب الرحمانية وبين الوساوس الشيطانية. وعلى هذا الأساس فإن عدم انسجام مضمون تجربة ما مع القِيَم الأخلاقية يعتبر دليلاً مقنعاً على عدم اعتبار تلك التجربة من الزاوية المعرفية، كما أن الأمر كذلك بشأن الشعور بالتكليف تجاه هتك أعراض الآخرين، أو استخدام العنف والممارسات اللاأخلاقية ضدّهم.

إلاّ أن هذا الكلام لا يعني أن تجربة غير الأنبياء لا تكون معتبرةً حتّى إذا لم يقم دليلٌ على خلاف مضمونها، وأننا للقول بتجاربنا أو تجارب الآخرين والعمل على طبقها نحتاج على الدوام إلى دليلٍ مستقلّ لصالح مضمون تلك التجربة(٥٠). إن القبول العقلاني بالتجربة ـ من وجهة نظرنا ـ، سواءٌ كانت من قبل الأنبياء أو الآخرين، تتبع ضابطاً ومعياراً واحداً، وهو وجود القرائن والشواهد التي تثبت أن العوامل التي تحول دون معرفة الحقيقة، وتمنع من مطابقة مضمون التجربة مع الواقع في هذا المورد الخاصّ، إما مفقودة وغير موجودة؛ أو أن احتمال وجودها أضعف من أن يُعتنى به من قبل العقلاء. ليس بين التعبُّد والتعقُّل تقابلٌ ذاتي، وإنما التعبُّد ينقسم إلى نوعين: معقول؛ وغير معقول. وعلى هذا الأساس فإن القبول التعبّدي بكلام أو تجربة شخص إنما يكون جائزاً إذا تمّت فيه مراعاة الضوابط العقلانية الحاكمة على التعبّد (أخلاق التقليد). إن التعبّد بمعنى القبول غير المستدلّ ليس مجرّد ادّعاء، وإن اختلاف التقليد عن التحقيق يكمن في نوع الدليل، وليس في أصل الدليل.

إن الشخصيّة الأخلاقية والفضائل المعرفية لغير الأنبياء يمكن لها أيضاً أن تكون دليلاً جيّداً لاتّباع تجربتهم؛ لأن هذه الخصائص توفّر الدعامة العقلانية اللازمة لتلك التجربة، وترفع احتمال صدقها إلى المستوى اللازم. ومن هذه الناحية لا فرق بين النبيّ وغير النبيّ، وبين التجربة الدينية والتجربة غير الدينية. وإذا كان هناك من اختلاف فهو في درجة الظنّ والاطمئنان الحاصل من التجربة. وعلى هذا الأساس

يمكن لتجربة العرفاء وعلماء الدين أن تكون مُلزمةً للآخرين في حدود خاصة، ومن خلال مراعاة الشروط والضوابط اللازمة، كما يمكن لتجربة كلّ متخصِّص أن تكون حجّةً على الآخرين الذين يفتقرون إلى ذلك التخصُّص. وبطبيعة الحال فإن هذا الأمر لا يتنافى مع القابلية على النقد، وإمكان تصحيح وتكميل تلك التجربة من قبل الآخرين أبداً.

من هنا تلعب شخصيّة النبي دوراً محورياً في الإيمان بتجربته. فعلى سبيل المثال: لو أن مدّعي النبوّة طالب بالأجر على تبليغ الرسالة حقَّ لمخاطَبيه أن يشكّوا في صدقه، وفي أحقّية ادّعائه، وفي كشف تجربته عن الحقيقة والواقع[٥١]؛ أو إذا كان مدّعي النبوّة يعاني من نقصٍ في العقل، أو كان متصفاً بالرذائل المعرفية والأخلاقية، كأن يكون جازماً في قراراته، ومستبدّاً ومتكبّراً وظالماً وحاسداً وقمعياً، أو يعاني من عدم الاعتدال الروحي، أو كان يشكو من الأمراض النفسية، أو أنه ترعرع ودرس في بيئةٍ تعليمية وتربوية فاسدة، ستكون هذه الأسباب وجيهةً للشكّ في القيمة المعرفية لتجربته[٥٢]. وعلى هذا الأساس فإن دور شخصيّة النبيّ في بلورة الدين والتديّن ليس مجرّد دور ميتافيزيقي (أنطولوجي)، بل مضافاً إلى ذلك تلعب هذه الشخصيّة دوراً معرفياً هامّاً أيضاً. وتظهر أهمّية هذا الدور في موضعين: **الأول**: في تكوُّن التجربة النبويّة، **والآخر**: في إثبات القيمة المعرفية لهذه التجربة، والتفسير المعرفي للإيمان بمضمون هذه التجربة[٥٣].

وأما إذا لم تكن التجربة النبوية الوحيانية معبّرة عن الواقع، بمعنى أن لا يكون مضمونها تجلياً للواقعية في روح النبيّ، ولم يكن لتلك التجربة أيّ ارتباط أو نسبة بالحقيقة، أو إذا لم تكن هناك واقعية وحقيقة وراء هذه التجربة، وكان الأمر، كما يقول الدكتور سروش، أن التجربة هي الموجدة والفاعلة للواقعية التي يُخبر عنها المجرِّب، فإن هذه التجربة ـ أيّاً كانت ـ لن يكون لها قيمة معرفية، وتبعاً لذلك لن تكون لها قيمة عملية أو حقوقية. فلو شعر النبيّ بأن الله يكلِّمه، ولكن في الحقيقة كان هو مَنْ يتحدَّث إلى نفسه، بمعنى أنه لو كان المتكلم والسامع للوحي هو النبيّ نفسه، ففي مثل هذه الحالة لن يكون هناك في الأساس معنى لـ «النبوّة»

و«إبلاغ» رسالة الله إلى الناس؛ إذ لن يكون على هذا الفرض واقعية وراء هذه التجربة، لتكون تلك التجربة معبِّرة عنها. فهل هناك في الأساس غير التجربة الدينية دليلاً مقنعاً آخر لصالح وجود الله وعالم ما وراء الطبيعة؟

وعلى هذا الأساس يمكن تلخيص الاختلاف في الرأي بيني وبين الدكتور سروش في هذا الشأن كما يلي: **أولاً**: إن التجربة الوحيانية موضوعية، بمعنى أنها تعبّر عن واقعية وراء التجربة. **وثانياً**: إن هذه التجربة تشمل بعض الأحكام الشرعية أيضاً. إن الدكتور سروش لا يُعمِّم التجربة النبوية إلى البُعْد الفقهي والحقوقي لشخصية النبيّ، ولا يقول بشيء اسمه التجربة النبوية الفقهية، أو إنه لا يراها قابلة للبسط من قبل الآخرين، في حين إننا نذهب إلى القول بوجود هذه التجربة، كما يمكن للآخرين بل يجب عليهم العمل على بسطها.

ولكنْ يمكن تقسيم التجربة النبوية غير الوحيانية إلى نوعين أيضاً:

فالنوع الأول من هذه التجربة يعني مجرّد المهارة والتخصُّص والخبرة في القيام بعملٍ معيّن، من قبيل: القيادة، والتشريع، والتقنين، وحلّ الخلافات، واتخاذ القرارات السياسية والاقتصادية، وغير ذلك. إن هذا النوع من التجربة وإنْ كان بحاجة إلى علم أو علوم ذات صلة، ولكنّه عبارة عن شيء يفوق العلم والمعرفة، وإن قيمته وإلزاميته ليست تابعة لمعرفيته، بمعنى أن أهميته لا تعود إلى تعبيره عن واقعية وحقيقة وراءه، وإنما من أجل خبرة وتخصُّص صاحب التجربة في إنجاز عملٍ خاصّ، وإنْ كانت تلك الخبرة والكفاءة رَهْناً بمعرفة العلوم والمعارف ذات الصلة بذلك الاختصاص.

إن هذا النوع من التجربة النبوية غير الوحيانية إنما تكون مُلزمة للآخرين إذا كانت تدلّ على الأمر والنهي المولوي لذلك النبي؛ إذ إن إطاعة أمر النبيّ ونهيه في هذه الحالة سيكون واجباً بحكم الله. إلا أن أمر النبيّ ونهيه في طول أمر الله ونهيه، وليس في عرضه، بمعنى أن النبيّ لا يحقّ له أن يحكم على خلاف أمر الله ونهيه[٥٤]، بمعنى أن النبيّ حُرٌّ في مقام اتخاذ القرار والتشريع والتقنين في إطار أمر الله ونهيه، إلا أن المسألة الهامة هي أن حكم النبيّ غير حكم الله، وينبثق عن عقله وتجربته البشرية، وليس عن الوحي، وإنْ كان حكمه منسجماً مع مضمون الوحي، ولا ينقض

حكم الله.

النوع الثاني من التجربة النبوية غير الوحيانية من سنخ التجارب المعرفية، من قبيل: أن يكون النبي مشاهداً لحقائق عالم الغيب، أو أن يكون واجداً للمشاهدات الحسيّة والعقلانية والأخلاقية دون أن ينزل عليه جبرائيل. وليس من اللازم على مَنْ عاصر النبيّ أن يلتزم بمضمون هذه التجارب واتّباع التوصيات المنبثقة عن هذه التجارب، فضلاً عن المؤمنين الذين سيأتون في الفترات الزمنية اللاحقة؛ إذ لا ولاية للنبيّ في هذه الموارد. إن للنبيّ، مضافاً إلى الأمر والنهي المولوي، أمراً ونهياً إرشادياً أيضاً، وقد يتحدّث ـ مثل سائر الأشخاص ـ على أساس تجاربه الشخصية، وأن يقترح حلاً لرفع مشكلةٍ خاصّة. ليس هناك دليلٌ يوجب على المؤمنين ويلزمهم بالتعاطي مع جميع أنواع تجارب النبيّ على نسقٍ واحد.

إن الاتّباع الصادق والحقيقي للنبيّ يعني السعي إلى البسط المتوازن لجميع أنواع تجاربه. إن البسط المحدود لبعض أنواع التجربة النبوية لا يعني اتّباعه، وسوف يستوجب الانحطاط والأزمة في المجتمع الديني. يجب على المؤمنين أن يعملوا على بسط تجارب النبي الوحيانية، كما يجب عليهم بسط تجاربه غير الوحيانية، ويجب أن يأتي بسط كلا هاتين التجربتين في وقتٍ واحد؛ لأن بسط كلا هاتين التجربتين بالنسبة إلى النبيّ جاء بشكلٍ متزامن[٥٥]. إن هذين النوعين من التجارب يتأثّران ببعضهما، وإن ضعف وقوّة أحدهما تتدخَّل في ضعف وقوّة الآخر.

إن دعوة المؤمنين إلى بسط التجربة النبوية المعرفية إنما تكون معقولةً إذا كانت هذه التجربة معبّرة عن واقعية وعن حقيقة وراء التجربة، وإن الحقائق التي يمكن للمؤمنين أن يروها أو يسمعوها من خلال التجربة الدينية على قسمين:

القسم الأول: هو ما جرّبه النبي أيضاً، وأخبر الآخرين بوجوده. وفي مسار هذه التجربة يقوم المؤمنون بتحويل علم اليقين الحاصل عندهم إلى عين اليقين، وإن الشيء الذي سبق لهم أن آمنوا به، اعتماداً على إيمانهم وعلى صدق النبيّ، يدركونه من خلال التجربة والمشاهدة[٥٦].

وأما القسم الثاني من تلك الحقائق فهو عبارة عن أنواع البسط والتكامل التي

تحدث بعد رحيل النبيّ في الدين في عالم التشريع وقد نزل بشكلٍ مجمل ضمن النزول الدفعي للقرآن على النبيّ، ولكنْ لا يوجد ذكرٌ له في النزول التدريجي والتفصيلي للقرآن، ولا تدلّ عليه ظواهر آيات القرآن أيضاً. وعليه فإن بسط التجربة النبوية في المورد الثاني يتوقّف على القول بأن النزول التدريجي للقرآن لا يتوقّف برحيل النبيّ، وإنه سوف يتواصل ويستمرّ إلى الأبد؛ فإن ختم النبوّة لا يعني سكوت الله وانقطاع الصلة بين السماء والأرض(٥٧). إن كل تفسير يقوم به المفسِّر لآيةٍ أو عدد من آيات القرآن إنما يُمثِّل في الحقيقة نزولاً للقرآن إلى مستوى عقل المفسِّر وإدراكه، ويمثِّل بسطاً وتجلّياً للقرآن في ذهنه ولشخصه. وعلى هذا الأساس فإن استمرار نزول القرآن بعد رحيل النبيّ ليس بالشيء المستغرب والخارق للعادة(٥٨).

يُضاف إلى ذلك أن النبيّ برحيله إنما يفارقنا جسداً، حيث تنقطع صلتنا الفيزيقية به، بَيْدَ أن القرآن إنما كان ينزل على قلبه، ولم ينزل على جسمه. وعليه أيّ إشكال في القول بأن روحه الشريفة حاضرةٌ إلى الأبد؟ وهي أبداً واسطة الفيض الرباني والمعنوي. وإن هذه الوساطة لا تنقطع بعد مغادرته العالم الأرضي والسفلي، بمعنى أن القرآن لا يزال ينزل عليه، ويمكن بتوسُّط روحه أن ينزل على عقل أمّته أيضاً، شريطة أن تجتهد هذه الأمّة في بسط التجربة النبوية، وأن توفِّر في ذاتها شروط الحصول على هذه التجربة(٥٩).

يمكن القول بأن أتباع الفقه التقليدي يذهبون إلى القول بهذا الرأي أيضاً؛ لأن الاجتهاد في الفقه التقليدي عبارةٌ عن تطبيق الأصول على الفروع المستحدثة التي تظهر بعد رحيل النبيّ، وإن معنى تطبيق الأصول على الفروع الجديدة ليس سوى «بسط» تلك الأصول. وعليه فإن من فرضيات الفقه التقليدي وجودَ حكم الفروع الجديدة مسبقاً، وبشكل مغلقٍ ومجمل ضمن الأصول العامة الواردة في القرآن والسنّة، إلاّ أن أنواع البسط اللاحق لهذه الأصول لم تَرِدْ في القرآن والسنّة. وعلى هذا الأساس ليس الاجتهاد سوى بسط الدين المجمل، أو بعبارةٍ أفضل: إن الاجتهاد ليس سوى الكشف عن أنواع البسط التي تحدث في الدين في عالم التشريع بعد رحيل النبيّ. يسعى الفقهاء من طريق تطبيق الأصول العامة على الفروع الجديدة إلى كشف واستنباط حكم الله

بشأن هذه الفروع، بمعنى استنباط وكشف الحكم غير الموجود في القرآن والسنّة بشكل تفصيلي ومبسوط. إن تطبيق الأصول على الفروع وإنْ كان من ناحية لا يُضيف شيئاً إلى الدين، ولكنّه من ناحيةٍ أخرى يعني كشف تفصيلات وأنواع جديدة للبسط تحدث في الدين بعد رحيل النبيّ. إن الاجتهاد عبارة عن بسط الدين أو كشف البسط الحادث في الدين في عالم التشريع. إن الدين المبسوط بمعنىً من المعاني هو عين الدين المجمل، كما أنه غيرُه بمعنىً آخر.

وحيث إن هذا البسط في شكله التفصيلي لم يحدث من قبل شخص النبيّ، أو لم يتمّ الكشف عنه في عهده، يمكن القول: إن الرؤية التقليدية تفترض أيضاً أن الدين في عالم التشريع في حالة بسطٍ واتّساع مستمر، وإن هذا البسط والاتّساع لا يتوقف بخاتمية النبيّ أو رحيله.

وإذا كان هناك اختلافٌ فهو في المنهج والأسلوب المناسب الذي يمكن من خلاله اكتشاف القبض والبسط والتحوُّل التكاملي الذي يحصل في الدين في عالم التشريع بعد رحيل النبيّ.

يرى أتباع الرؤية التقليدية أن هذا الأمر ممكنٌ من طريق التطبيق الآلي للأصول على الفروع.

إلا أننا لا نرى هذا المقدار كافياً؛ لأن النبي نفسه لم يكن يعمل على هذه الشاكلة. إن تطبيق الأصول على الفروع يجب أن يقترن بالتجربة الفقهية، بمعنى أن التجربة الفقهية هي التي يمكن لها أن توضِّح لنا ما هي الجهة التي يتمّ فيها بسط الدين في عالم التشريع بعد رحيل النبيّ؟ وما هي التغييرات والإصلاحات الحاصلة فيه وستحصل في قابل الأيام أيضاً؟

وأما في ما يتعلق بالتجربة النبوية غير المعرفية، أي التجربة بمعنى التخصُّص والكفاءة في القيام بعملٍ معيّن، فيمكن لنا أن ندّعي أيضاً أن بسط هذا النوع من التجربة على يد المؤمنين مرضيٌّ ومقبول عند الله تعالى. وأساساً إن بسط التجربة النبوية المعرفية تضمن الكمال والسعادة للناس. وعليه فإن بسط العلوم التجريبية والإنسانية على أساس معطيات هذه العلوم، والسعي إلى حلّ المسائل والمعضلات

البشرية، من خلال توظيف الكفاءات والاختصاصات الضرورية واللازمة، هو نوعٌ من أنواع بسط التجربة النبوية المرضيّة عند الله تعالى، بمعنى أن النبيّ لو كان اليوم حاضراً، وبُعث بالرسالة من جديدٍ، لأحسن الاستفادة من هذه العلوم والكفاءات والاختصاصات، ولما استبدل هذه العلوم بالوحي، بل لنظر إلى معطيات هذه العلوم بوصفها من الإلهامات الإلهية.

نضيف هنا أننا نرى أن التجارب الدينية لآحاد المتديِّنين يمكنها أيضاً أن تكون معتبرة ومُلزمة لهم وللآخرين أيضاً، شريطة أن يكون هناك دليلٌ مقنع يثبت أن احتمال الخطأ في تلك التجربة قليلٌ، وأن تلك التجربة «يمكن الاعتماد» عليها.

إلا أن هذا الدليل ليس دليلاً يؤيِّد مضمون تلك التجربة بشكلٍ مستقلّ؛ إذ لو كان هذا الدليل موجوداً فإن بسط التجربة النبوية من قِبَل المؤمنين سيفقد أهمّيته وضرورته. وعليه يمكن في بسط التجربة النبوية للذين يفتقرون إلى هذه التجربة أن يستندوا إلى تجربة الآخرين الذين يخوضون مثل هذه التجارب. ومن هذه الناحية لا فرق بين التجربة الدينية للنبيّ والتجربة الدينية للمؤمنين. وإذا كان هناك فرقٌ فهو في شروط اعتبار هذه التجارب، وفي «حجم» اعتبارها، و«درجة» إلزاميّتها، وليس في «أصل» اعتبارها وإلزاميّتها. إن اتّباع الشخص لتجربته الخاصة أو لتجارب الآخرين بشكلٍ أعمى مخالف للعقلانية، إلاّ أن اتّباع التجارب مع مراعاة القِيَم والمعايير ذات الصلة هو عين العقلانية، سواء أكانت تلك التجربة هي تجربة ذات الشخص أو تجربة شخصٍ آخر يتمتّع بالخبرة والمهارة والاختصاص في مجال تلك التجربة.

٣ـ عينيّة القِيَم والمعايير الدينية

يقول الدكتور سروش في مقام تأكيده على الدور المحوري لشخصيّة النبيّ في بلورة وبسط التجربة النبويّة: حيث إن شخصيّة النبيّ مؤيَّدة فإن كلّ ما يقوله ويفعله يُعَدّ مقبولاً ومرضياً (فكلّ ما يفعله ذاك الجميل جميل).

إن هذا الادّعاء بشأن النبيّ صادق بشأن الله بشكلٍ أسبق وأكثر، إلاّ أنه ينطوي على إبهامٍ وغموض أدّى إلى سوء الفهم، ولذلك فهو بحاجةٍ إلى شرح وتوضيح.

يمكن القول بشأن إرادة الله: إن قولنا: «كل ما يفعله ذلك الجميل جميلٌ» لا يعني عدم وجود أيّ قِيَم بقطع النظر عن إرادة الله أو فعله، وأن إرادة الله اعتباطية وفاقدة للمعيار والضابطة العقلانية، بل يعني أن إرادة الله وفعله يتطابق أبداً مع القِيَم، وأن التنافي بينهما محالٌ[٦٠].

إلاّ أن هذا الادّعاء بشأن النبيّ يمكن أن يكون له معنيان:

وطبقاً **للمعنى الأول** بغضّ النظر عن إرادة النبيّ لا وجود لأيّ حكم شرعي، ويكون حكم الله هو حكم النبيّ. ويبدو أن هذا هو المعنى الذي يرمي إليه الدكتور سروش.

ولكننا لا نرى هذا الكلام صائباً، بمعنى أن حكم النبيّ غير حكم الله، رغم أن إطاعة النبيّ واجبة بحكم الله، وإنّ حكم الله مؤيَّد من قبل الله، كما تترتب آثار ونتائج موافقة ومخالفة حكم الله على موافقة ومخالفة حكم النبيّ أيضاً. إن حكم النبي «في حكم» حكم الله، وليس عينه. وعليه هناك فرقٌ واضح بين أن يصدر النبيّ ويشرِّع حكماً، وبين أن يقوم بتبليغ حكم الله للناس. ففي ما يتعلّق بأحكام النبيّ يمكن القول: إن هذه الأحكام تنبثق عن شخصيّة النبيّ وتجربته، بمعنى أنها لا وجود لها بقطع النظر عن إرادة وتجربة النبيّ. وفي هذا المورد تكون إرادة وتجربة النبيّ منشأً لوجود وتحقّق هذه الأحكام. وحيث إن شخصيّة النبي مؤيَّدة فكل ما يصدر عن ذاك الجميل جميلٌ؛ لأن هذه الشخصية تراعي في أحكامها القِيَم الأخلاقية، كما تراعي أحكام الله.

وأما في ما يتعلَّق بأحكام الله فلا يمكن قول الشيء ذاته؛ لأن هذه الأحكام تنبثق عن إرادة الله، رغم تأثير شخصيّة النبيّ وتجربته، وكذلك الحوار والتعاطي بينه وبين محيطه وبيئته، على هذه الأحكام أيضاً، إلاّ أن طريقة تأثير هذه الأمور على حكم الله تختلف عن طريقة تأثيرها على حكم النبيّ.

وعلى فرض المحال لو أصدر النبيّ حكماً على خلاف حكم الله لا يحقّ لنا أن نطيع حكمه. وهذا يثبت أن حكم الله من الناحية الوجودية والثبوتية غير حكم النبيّ.

وأما **المعنى الثاني** لعبارة: «كل ما يفعله ذاك الجميل جميلٌ» فهو أن ذلك الجميل إنما يقوم بأفعاله ضمن إطار القِيَم الأخلاقية والأحكام الإلهية، ولذلك تكون أقواله وأفعاله متطابقةً مع الموازين.

وعلى أيّ حال نحن نعتقد بأن القول بالملاحظات الصائبة والقيِّمة التي جاء بها الدكتور سروش في توضيح وتفسير الدور الذي تلعبه شخصيّة النبيّ وتجربته في بلورة الدين والشريعة ليست رَهْناً بإنكار التعبير عن الواقع وعينية التجربة النبوية، وإنكار تقدُّم الوجود الذاتي للدين على التجربة النبوية، بل على العكس، فإن البسط التاريخي والتدريجي لذات الدين في نفس الأمر مؤثِّر في بسط التجربة النبويّة للنبي، ومتقدِّم عليه. وبعبارةٍ أخرى: نحن نعتقد بأن للتجربة النبوية أنواعاً وأقساماً، وأن لهذه الأنواع والأقسام من بعض الجهات أحكاماً متساوية، ولها من بعض الجهات الأخرى أحكامٌ مختلفة.

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) عنوانه في الأصل الفارسي: (دين در ترازوي أخلاق)، المعرِّب.

(٢) في ما يتعلق بحقيقة التجربة الدينية بالمعنى الأعمّ، وأنواعها، وكذلك اعتبارها وحجّيتها المعرفيّة، انظر: ملكيان، معنويت گوهر أديان (١) في كتاب سنت وسكولاريسم: ٣٠٦ ـ ٢٧٦، طهران، مؤسسة فرهنگي صراط.

(٣) سروش، بسط تجربه نبوي «بسط التجربة النبوية»، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.

(٤) سروش، «بسط تجربه نبوي»، في كتاب بسط تجربه نبوي: ٢٦ ـ ٢٨.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٣.

(٦) انظر: المصدر نفسه.

(٧) المصدر السابق: ٦.

(٨) المصدر السابق: ١٠.

(٩) انظر: المصدر السابق: ٦ ـ ٨.

(١٠) المصدر السابق: ١٠.

(١١) انظر: المصدر السابق: ١٠ ـ ١١.
(١٢) طه: ١١٤.
(١٣) الفرقان: ٣٢؛ الإسراء: ٧٤ ـ ٧٥.
(١٤) سروش، «بسط تجربه نبوي»، في كتاب بسط تجربه نبوي: ١١ ـ ١٢.
(١٥) انظر: المصدر السابق: ١٣.
(١٦) المصدر نفسه.
(١٧) المصدر السابق: ١٦.
(١٨) المصدر نفسه.
(١٩) انظر: المصدر السابق: ١٧.
(٢٠) انظر: المصدر السابق.
(٢١) المصدر نفسه.
(٢٢) المصدر السابق: ١٨.
(٢٣) المصدر السابق: ١٩.
(٢٤) المصدر نفسه.
(٢٥) انظر: المصدر نفسه.
(٢٦) انظر: المصدر السابق: ٢١.
(٢٧) انظر: سروش، «بسط تجربه نبوي»، في كتاب بسط تجربه نبوي: ٤ ـ ٦؛ سروش، خاتميت پيامبر (١)، في كتاب بسط تجربه نبوي: ١١٧.
(٢٨) انظر: سروش، خاتميت پيامبر (١)، في كتاب بسط تجربه نبوي: ١٣٢ ـ ١٣٥؛ سروش، خاتميت پيامبر (٢)، في كتاب بسط تجربه نبوي: ١٣٩ ـ ١٤١.
(٢٩) يوجد هنا إشكالٌ، وهو أن ختم النبوة لا يعني ختم التجربة «الدينية»، ولكنها تعني ختم التجربة «النبوية»، والتي هي بحَسَب الادّعاء نوعٌ خاص من التجربة الدينية. وعليه كيف يمكن الحديث عن بسط التجربة «النبوية»؟ مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على طرح هذا السؤال.
وربما أمكن القول في الجواب: إن جوهر نظرية بسط التجربة النبوية في الحقيقة هو أن فلسفة بعثة الأنبياء لم تقُمْ على أن الذين يفتقرون إلى التجربة النبوية يلتزمون بمضمون تجربة الأنبياء، ويتبعونها دون أن تكون لهم مثل تلك التجربة. وإنما فلسفة البعثة تتلخَّص في تمكين أولئك الذين «يفتقرون» إلى تلك التجربة، ليكونوا «واجدين» لها. إن هذه التجربة تمثِّل روحاً في جسد التديُّن، وإن وجودها ضروريّ لاستمرار الحياة على النمط الإيماني. إن دور هذه التجربة في الحياة الدينية بمثابة دور «التجربة الأخلاقية» في الحياة الأخلاقية. فكما لا يمكن للفرد أن يحيا حياةً أخلاقية دون أن يتحلّى بالتجربة والمشاهدة الأخلاقية، ولا يحصل من خلال الاتّباع الأعمى للأصول الأخلاقية، كذلك فإن الحياة الدينية لا يتمّ الحصول عليها من خلال الاتّباع الأعمى للتجارب الدينية الحاصلة للآخرين، حتّى وإن كان هؤلاء الآخرون هم الأنبياء. وعليه عندما نتحدّث عن بسط التجربة النبوية نريد بذلك أن على أتباع النبيّ أن يسعوا بقدر استطاعتهم إلى الحصول على الدرجات الدنيا من هذه التجربة؛ إذ إن نمط الحياة الدينية ليس شيئاً آخر غير امتلاك التجربة الدينية، والحياة على طبق تلك التجربة. إن هدفنا هنا هو إثبات أن امتلاك أتباع النبيّ للتجربة الدينية شرط ضروري لفهم

التجربة الدينية للنبيّ بشكلٍ صحيح، وأن تطبيق مقتضيات تلك التجربة على أوضاع وأحوال مغايرة للأوضاع والأحوال التي كان النبيّ يعيش في أجوائها.

(٣٠) انظر: سروش، «بسط تجربه نبوي»، في كتاب بسط تجربه نبوي: ٦ ـ ٨.

(٣١) انظر: المصدر نفسه.

(٣٢) سروش، «بسط تجربه نبوي»، في كتاب بسط تجربه نبوي: ٢٣.

(٣٣) انظر: سروش، «پيامبر در صحنه»، في كتاب بسط تجربه نبوي: ١٦٩.

(٣٤) انظر: المصدر السابق: ١٧١.

(٣٥) المصدر السابق: ٧٢.

(٣٦) سروش، «بسط تجربه نبوي»، في كتاب بسط تجربه نبوي: ٢٨.

(٣٧) سروش، «پيامبران خطيبان بي مخاطب»، بسط تجربه نبوي: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٣٨) إن كلمات الدكتور سروش في أصناف التديّن، وكيفية اتّباع النبيّ في مختلف مستويات التديّن، تنطوي على صيغة توصيفيّة وتقريرية، وهي ناظرةٌ إلى التديُّن في مقام التحقُّق (كما هو كائنٌ). وأما ادعاء أن التديّن الواقعي في كلّ مستوى يتوقّف على بسط التجربة النبوية في ذلك المستوى فهو ادعاء معياري، وناظر إلى التديّن في مقام التعريف (كما ينبغي ويجب أن يكون). ولذلك فإن هذين الادّعاءين منسجمان، ويمكن الجمع بينهما.

(٣٩) قال الدكتور سروش: «إن النصوص التي ظهرت في الأديان ـ وخاصّة في الإسلام ـ على قسمين: **القسم الأول:** الصور الأسطورية التي تمّ إسقاطها على الحقيقة؛ **والقسم الآخر:** يرتبط بالحياة والمعاملات والتشريعات التي يتجلى فيها الله تعالى على هيئة الآمر والناهي، بل إن الآمر والناهي والشارع في الواقع هو النبيّ، وإن الله يمضي تشريعاته ويُصادق عليها». (سروش، «إيمان وأميد»، في كتاب أخلاق خدايان: ١٣٨). وقال أيضاً: «نشير بالقول إلى أن اعتبار كلام النبيّ هو عين كلام الباري خير طريق لحلّ المشاكل الكلامية لتكلُّم الباري». (سروش، «بسط تجربه نبوي»، في كتاب بسط تجربه نبوي: ١٤).

ولكننا نرى أن «اعتبار كلام النبيّ عين كلام الباري» شيءٌ، و«اعتبار كلام الباري عين كلام النبيّ» شيء آخر. ولكنّه ادعاء صحيح، بمعنى أن كلام النبيّ هو كلام الله. وإن هذا الادعاء ينسجم مع الفصل بين نوعين من كلام النبيّ.

وأما الثاني فلا يبدو من وجهة نظرنا صحيحاً؛ لأن كلام الله هو غير كلام النبيّ. عندما نقول: إن كلام النبي هو عين كلام الباري لا نريد بذلك أن كلامه في حكم كلام الباري، بل نريد به أن النبي فانٍ في ذات الله، وفي الحقيقة فإن الله نفسه هو الذي يتحدّث إلى الناس من خلاله. وفي هذه الحالة يكون إسناد الكلام إلى النبيّ إسناداً مجازياً؛ إذ في حالة الفناء في الحقيقة لا تكون هناك نبوّة في البين. وأما عندما نقول: إن كلام الباري هو عين كلام النبيّ فيكون مرادنا أن إسناد الكلام إلى النبيّ حقيقي، وإلى الله مجازي. ومن الواضح أن الإسناد الحقيقي لكلام إلى النبيّ يتوقف على افتراض وجوده، وافتراض عدم فنائه في الله. وهذه المسألة تخلق مشكلةً مستقلّة أمام نظرية الدكتور سروش؛ لأنه يدعي قائلاً: حيث إن النبي فانٍ في الله يكون كلام الله هو كلام النبيّ. في حين إن الفناء في الله يقتضي أن يكون المتكلِّم الحقيقي هو الله، بمعنى أن يكون إسناد الكلام إلى الله حقيقي، وإلى النبيّ مجازي.

ويمكن العثور على الكثير من الشواهد الدينية لصالح هذه الرؤية. فهناك ـ على سبيل المثال ـ بعض الآيات التي تدلّ على أن نزول الوحي أو ملاك الوحي لم يكن بإرادة النبيّ تماماً. ففي ما يتعلق بقضية تغيير القبلة كان النبيّ يترقَّب الوحي لمدّةٍ طويلة. وقد أشار القرآن إلى هذه المسألة قائلاً: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ (البقرة: ١٤٤). وأحياناً يتوقّف الوحي مدّة طويلة، حتّى يتخذ الأعداء من ذلك ذريعةً للطعن بالنبيّ وغمزه، قائلين: إن الله قد نسيك، وإنه قد قلاك. انظر في هذا الشأن: (الميزان ١٣: ٣٧٩؛ ٢٠: ٣١٠). وجاء في القرآن: ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً ◆ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ (الكهف: ٢٣ ـ ٢٤). وممّا جاء في تفسير هذه الآيات أن اليهود أو قريش سألت النبيّ الأكرمﷺ عن أصحاب الكهف وأسئلةً أخرى، فقال لهم النبيّ: سأجيبكم عن ذلك غداً، ولكنّه نسي أن يعلّق ذلك على مشيئة الله. ولهذا السبب توقَّف الوحي لفترةٍ دامت أربعين يوماً، وعلى الرغم من أن النبيّ كان يطلب الوحي طيلة هذه المدّة، إلاّ أن جبرائيل لم ينـزل عليه، وبعد تمام الأربعين يوماً نزلت آيات سورة الكهف. انظر في هذا الشأن: (مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٣٦٢؛ وسائل الشيعة ٢٣: ٢٥٣).

كما يمكن لنا أن نسوق الكثير من الشواهد الأخرى على هذا الادّعاء أيضاً، ومنها: قوله تعالى:

ـ ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (الضحى: ٣).

ـ ﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ◆ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ◆ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ◆ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: ١٦ ـ ١٩).

ـ ﴿وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (طه: ١١٤).

ـ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ﴾ (التحريم: ١).

ـ ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ◆ أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى ◆ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى ◆ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ◆ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى ◆ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى ◆ وَمَا عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّى ◆ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى ◆ وَهُوَ يَخْشَى ◆ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾ (عبس: ١ ـ ١٠).

ـ ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٤٣).

ـ ﴿لاَ تُطِعْ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ (الأحزاب: ١، ٤٨)؛ وانظر أيضاً: الفرقان: ٥٢.

ـ ﴿وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٤).

ـ ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ﴾ (هود: ١٢).

ـ ﴿لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلاَ أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٢).

ـ ﴿فَلاَ تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (هود: ١٧).

وبطبيعة الحال فإن هذه الشواهد لا تنفي تدريجية وتاريخية وانسيابية الوحي، وتبعيّته للتجربة الداخلية والخارجية للنبيّ. وإنما الشيء الوحيد الذي تثبته هو أن «فاعل» الوحي (الذي هو نوعٌ خاص من التجربة الدينية) هو الله، وليس النبيّ. ومن الجدير ذكره أن هذه الشواهد هي مجرّد مؤيّدات ظنّية على المدَّعى. وعليه إذا توفّرت شواهد أقوى لصالح النظرية المخالفة (أي نظرية الدكتور سروش) حينها سيمكن القول بكل بساطةٍ: إن مضمون هذه الآيات هو نوعٌ خاصّ من أساليب الكلام الأدبية التي يتحدث فيها شخص المتكلِّم إلى نفسه. وكما ذكرنا يبدو أن المعضلة التي جالت في ذهن الدكتور سروش، والتي على أساسها اعتبر فاعل الوحي هو النبيّ نفسه، هي المعضلة الكلامية لكلام الباري، وأن الله كيف يتكلَّم؟ وهل يمكن له في الأساس أن يتكلَّم حتّى نبني على ذلك بيان ماهية هذا

الكلام؟ وما إذا كان تدريجياً وتاريخياً ومتناسباً مع التجربة الذهنية والعينية للنبيّ؟! ومن وجهة نظرنا فإن الذي يواجه هذه المشكلة هو إله الكلام والفلسفة فقط، وأما إله العرفان فيمكن له أن يتكلَّم، ويمكن لكلامه أن يكون تدريجياً وتاريخياً وانسيابياً.

(٤٠) إن الوحي كلام الله، وإن كلام الله هو المصداق الأتمّ للكلام الطيِّب والطاهر، ولذلك فإنه يكون مشمولاً لهذه الآية الشريفة: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ◆ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (إبراهيم: ٢٤ ـ ٢٥).

(٤١) يأتي هذا القيد من أن الله تعالى قد منع النبيّ في القرآن من بعض أفعاله، أو أنه عاتبه على بعض أفعاله. وقد ذكرنا في هامش سابق في هذا الفصل بعض الشواهد القرآنية لصالح هذا الادّعاء. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان الذي نبَّهني من خلال طرحه تساؤلاً إلى ضرورة إضافة هذا القيد.

(٤٢) جاء في بعض رواياتنا: «ولا بعث الله نبياً، ولا رسولاً، حتّى يستكمل العقل». الكافي ١: ٦٠، كتاب العقل والجهل، ح١١.

(٤٣) لأجل هذا الاختلاف نجد القرآن الكريم يؤكد في أكثر من مورد على اقتران وجوب إطاعة النبيّ بوجوب إطاعة الله، في حين لو كانت إطاعة النبيّ عين إطاعة الله لكان هذا التكرار لغواً لا فائدة منه؛ فقد ورد في القرآن مثلاً: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ (النساء: ٥٩). وقد تكرّر هذا المضمون خمس مرّات في القرآن. وقال أيضاً: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِيناً**﴾ (الأحزاب: ٣٦)، وعلى هذه الشاكلة فإن التأكيد على تبعية جبرائيل للنبيّ. وهو ادعاء صائب ـ يجب أن لا يتنافى مع تبعية جبرائيل لله، وتبعاً لذلك تعليم جبرائيل للنبيّ. فعلى سبيل المثال: جاء في القرآن بشأن تعليم جبرائيل للنبيّ قوله: ﴿**عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾ (النجم: ٥).

(٤٤) إن فاعلية المجرِّب على نوعين: فاعلية بالمعنى الذي يُستنبط من كلمات الدكتور سروش. وهذا المعنى يستلزم نفي تدخّل غير المجرِّب في حصول وتحقق التجربة. عندما يقول الدكتور سروش: إن النبيّ فاعل للتجربة الوحيانية فإنه يريد بذلك أن الله لا دخل له في تحقُّق هذه التجربة. وهذا المعنى من الفاعلية هو موضوع بحثنا هنا.

وأما المعنى الثاني من الفاعلية فعبارةٌ عن تدخُّل المجرِّب في حصول التجربة، دون أن يستلزم هذا التدخُّل نفي تدخُّل الآخر في حصول التجربة. وقد عمدنا في دراسة أخرى إلى القول بفاعلية المجرِّب بالمعنى الثاني، وأما الفعلية التي ننفيها هنا فهي الفاعلية بالمعنى الأول.

ومن وجهة نظرنا إن النبي يلعب دوراً في حصول التجربة الوحيانية، وإن مضمون ومحتوى هذه التجربة يتأثَّر بشخصيّته ومحيطه. وفي الوقت نفسه فإن هذا التأثير لا يتنافى مع المنشأ العيني للتجربة الوحيانية، بمعنى أنه لا يتنافى مع فاعلية الله تعالى.

(٤٥) إن «التأييد» و«التكلم» و«الحكم» وكذلك «الخلق» و«التربية» كلّ ذلك يقتضي وجود إله «متشخّص» و«متأنسن». وعلى هذا الأساس فإن رؤية الدكتور سروش هنا لا تنسجم مع رأيه الآخر بشأن عدم تشخُّص الله تعالى. ولدراسة ونقد هذا الرأي انظر:

نراقي، «بازخواني نظرية سروش درباره تجربه نبوي وبسط آن»، في:

http://www.arashnaraghi.org/articles/revelation.pdf
نراقي، «أكبر كنجي وآموزه قرآن محمدي» في:
http://www.arashnaraghi.org/articles/Ganji.htm
مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على تذكيره بهذا التنافي.
وكما أثبتنا في مقال «صفات الباري، كلام الباري» فإن «عدم تشخُّص» الله تعالى يعني أنه «وراء» كل تشخُّص، لا بمعنى أن تشخُّصه في عدم تشخُّصه. إن الله موجود ما فوق شخصي، وإن الموجود الذي يتمتع بهذه الخصوصية يمكن له أن يقبل العديد من التعيّنات والتشخّصات المؤنسنة وغير المؤنسنة، دون أن تؤدّي هذه التعيّنات والتشخّصات إلى المساس بكبريائه. وعليه فإن هذا الإشكال إنما يَردُ على رؤية الدكتور سروش، ولا يَردُ على رؤيتي.
من وجهة نظري إن رأي الدكتور سروش بشأن الإله غير المتشخِّص ليس صحيحاً؛ إذ إن الله طبقاً لهذه الرؤية إما أن يكون متشخّصاً أو غير متشخّص، وحيث إنه لا يرى الله متشخّصاً فإن تكلُّمه لن يكون معقولاً.
وأما طبقاً لرؤيتي، المستنبطة من رؤية عرفان ابن عربي ومفسِّريه، يكون مصطلح «غير المتشخِّص» مشتركاً لفظياً. فهو في أحد معانيه نقيض لمعنى «التشخُّص»، بمعنى أن الموجود إما متشخّص أو غير متشخّص. وأما هنا فإن غير التشخُّص في الحقيقة هو نوعٌ من التشخُّص الذي يعمل في الحقيقة على طرد التشخُّصات الأخرى. وأما «غير المتشخّص» بالمعنى الثاني للكلمة فيرادف «ما فوق التشخّص»، وبهذا المعنى لا يكون غير المتشخِّص نوعاً من التشخُّص الذي لا يمكن أن يجتمع مع سائر التشخّصات. إن الإله ما فوق الشخصي يمكنه أن يتكلَّم، وأن يعرض عليه التعيُّن والتشخُّص «متكلِّم»، بمعنى أنه يتجلى بهذه «الصورة».
(٤٦) إن نزول القرآن نزول معنوي، وليس نزولاً مكانياً، وإن معنى النـزول المعنوي للقرآن يعني أن القرآن الموجود بين أيدينا إنما هو ظهور وتجلٍّ لباطن وحقيقة القرآن. إن للقرآن، مثل سائر الحقائق، «وجوداً» و«ظهوراً»، وظاهراً وباطناً، وعلى حدّ تعبير بعض الروايات: إن له سبعة بطون (أو سبعين) بطناً (عوالي اللآلي ٤: ١٠٧). ولو صحّت رواية السبعين لم يكن لهذا العدد موضوعيةٌ؛ لأن هذا العدد في اللغة العربية تعبيرٌ عن الكثرة. وبعبارةٍ أخرى: لا بُدَّ من القول: إن حقيقة القرآن لا يعلمها إلى الله. إن هذه الحقيقة تنـزل من عالم التشريع على قلب النبيّ الأكرمﷺ، بمعنى أنها تتجلى وتظهر من خلال تجربة النبيّ، ومن هناك تنـزل إلى مستوى فهم وإدراك عامّة الناس، وتتجلّى لعقولهم. وعليه فإن ظهور وتجلي القرآن لكلّ شخص إنما يكون على قدر وسعة عقلانيته. يقول القرآن الكريم: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾ (الرعد: ١٧).
(٤٧) يذعن الدكتور سروش بالمنشأ الإلهي للدين. ولكنه في التفسير الذي يقدِّمه لهذا الأمر يرى أن إلهية الدين تعود إلى رضا الله بقول النبيّ وفعله.
وأرى إن الافتراض الذي أدّى به إلى القول بهذا الرأي هو أنه لو أريد للدين أن يحتفظ بمنشئه الإلهي بمعناه التقليدي لن يمكن أن يكون بشرياً وتاريخياً. إلا أن هذا الافتراض يمكن أن يخضع للنقاش من وجهة نظرنا.
(٤٨) إن الانتقال من «الصدق الأخلاقي» إلى «الصدق المنطقي» في ما نحن فيه لا يعتبر مغالطةً؛ إذ إن الشيء الذي يتمّ القبول به على أساس الصدق الأخلاقي ليس هو مطابقة المفاد والمضمون مع

الواقع (الصدق المنطقي)، بل هو صرف وجود وتحقُّق التجربة، وإنه عندما يقول النبيّ: ﴿يُوحَى إِلَيَّ﴾ يكون قد خاض هذه التجربة حقّاً. ولكن عندما يتمّ التصديق بوقوع التجربة فعندها لا يختلف الأمر من الناحية المعرفية بين أن تكون تلك التجربة قد تحقّقت بالنسبة لنا أو بالنسبة إلى شخصٍ آخر. فإذا كانت التجربة الخاصّة التي تتحقّق بالنسبة لنا معتبرةً من الناحية المعرفية لماذا لا تكون معتبرةً كذلك إذا تحقّقت بالنسبة إلى الآخر؟ فعلى سبيل المثال: إن التجارب البصرية تكون في ظل بعض الظروف الخاصة معتبرةً وقيِّمة من الناحية المعرفية بالنسبة إلى الرائي، وذات هذه التجربة تكون معتبرة وقيِّمة أيضاً من الناحية المعرفية بالنسبة إلى الآخرين، الذين يؤمنون ويوقنون بالصدق الأخلاقي لذلك الرائي والمشاهد.

(49) reflective endorsement.

(٥٠) انظر في هذا الشأن: سروش، (خاتميت پيامبر (١)، في كتاب بسط تجربه نبوي: ١٣٤.

(٥١) ليس المراد من الأجر هنا خصوص النقود والثروة، وإنما يشمل كل نوعٍ من أنواع الامتيازات المادية والدنيوية، ومنها: السلطة السياسية والحيثيّة والوجاهة الاجتماعية وما إلى ذلك من المزايا والإمكانات التي تميِّزه من الآخرين، أو إعفاؤهم من دفع الضرائب والقيام ببعض التكاليف وتحمّل بعض المشاقّ، وحصولهم على بعض الحقوق الخاصة. أرى أنه لو كان لدى شخصٍ دليلٌ مقنع يُثبت أن دافع مدّعي النبوّة من وراء طرح مثل هذا الادّعاء هو الحصول على أمور من هذا القبيل يحقّ له بل يجب عليه أن يُنكر ادّعاء ذلك المدَّعي؛ إذ مع وجود هذه الدوافع لا يمكن الاعتماد على شهادة ذلك المدّعي بشأن امتلاكه لتلك التجربة النبوية. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على طرحه تساؤلاً أدّى إلى كتابة هذه الملاحظة. وبطبيعة الحال فإن مجرّد حصول مدّعي النبوة على مكانة اجتماعية بعد إيمان الناس بدعوته لا يدلّ على أن دافعه من وراء ادّعاء النبوّة هو الحصول على هذه الأمور.

(٥٢) كان بعض هذه الخصائص يُذكر في علم الكلام التقليدي أيضاً، إلاّ أن هذا العلم كان يذكر أدلة أخرى لصالح القول بوجوب أن لا يتصف مدّعي النبوّة بها. فكان يقال مثلاً: إن بعث شخص بهذه الصفات بالنبوّة والرسالة مخالفٌ للحكمة والأخلاق، وإن الله لا يرتكب القبيح.

(٥٣) قد يُشكل بأن هذا الاستدلال يقوم على الخلط بين «الصدق المنطقي» و«الصدق الأخلاقي»؛ لأن الشخصية والطبيعة الأخلاقية السليمة للشخص بمجرّدها تضمن الصدق الأخلاقي، بمعنى أنها تثبت أن «كلامه» مطابقٌ لـ «إيمانه». إن هذه الشخصيّة والسجيّة لا تضمن الصدق المنطقي لكلامه، بمعنى أنه لا يثبت أن «كلامه» مطابقٌ لـ «الواقع»، والحال أن القيمة المعرفية تتوقّف على الصدق المنطقي. أشكر الأستاذ مصطفى ملكيان على بيان هذا الإشكال.

ويمكن القول في الجواب: لم يحصل خلطٌ في هذا الاستدلال؛ لأن النتيجة التي نحصل عليها من الصدق الأخلاقي لمدّعي النبوّة هو أنه عندما يقول مدّعي النبوّة أنه خاض تجربةً يكون قد خاض تلك التجربة حقيقة (وبعبارةٍ أخرى: عندما يدّعي أنه يوحى إليه يجد في ظرف التجربة حقيقةً أنه يُوحى إليه) ليس إلاّ. وعليه فإن النتيجة القصوى التي نحصل عليها من الصدقِ الأخلاقي لمدّعي النبوّة عبارة عن: «حصول» و«تحقق» التجربة الوحيانية. ولكنْ عندما نؤمن بتحقُّق هذه التجربة في هذه الصورة لا يختلف الأمر بين أن تكون تلك التجربة قد حصلت لنا أو لغيرنا، بمعنى أن الاعتبار المعرفي لتجربته سترقى في الحدّ الأدنى إلى حدود الاعتبار المعرفي لتجربتنا. فعلى سبيل المثال: لو أنني فقدت

القدرة على السمع، وقال لي صديق ـ أثق بصدقه الأخلاقي ـ: إنه سمع صوتاً، فعندها يحقّ لي أن أستنتج من صدقه الأخلاقي عندما يقول لي بأنه يسمع صوتاً أنه يخوض حقيقة تجربة سماع صوت ما، رغم أني لا أستطيع أن أستنتج من صدقه الأخلاقي الصدق المنطقي لكلامة بشكلٍ مباشر، وأن أقول على أساس ذلك: إن مضمون ومتعلق تجربته ـ أي ذلك الصوت ـ موضوعيّ، وإن له وجوداً في عالم الخارج. وأما لو كنت أنا سميعاً، وكنتُ أسمع ذلك الصوت بنفسي، حقَّ لي في بعض الظروف أن أستنتج الوجود الخارجي لذلك الصوت من خلال تجربتي الخاصة. ففي مثل هذه الحالة لماذا لا أستطيع أن أستنتج الوجود العيني لذلك الصوت من تجربة صديقي ـ بطبيعة الحال ـ بعد الاطمئنان بحصول وتحقُّق تلك التجربة؟ خلاصة الكلام: صحيح أن الصدق الأخلاقي إنما يُثبت مجرّد تحقّق التجربة في نفس المجرِّب، إلاّ أن تعبير التجربة عن الواقع تحصل من طريق انضمام مقدّمة جديدة لادّعاء المجرِّب. وإن تلك المقدّمة تقول: لا فرق بين تجربته وتجربتي، وإذا كانت تجربتي معبِّرةً عن الواقع، وقابلةً للاعتماد في ظروفٍ معيَّنة، فإن تجربته أيضاً في ظلّ تلك الظروف يمكنها أن تحكي عن الواقع، ويمكن الاعتماد عليها. وعليه فإن تعبير تجربة مدّعي النبوّة عن الواقع لا يحصل من خلال صدقه الأخلاقي. فالذي يحصل من صدقه الأخلاقي هو مجرّد «تحقق» و«وقوع» تلك التجربة، وليس تعبيرها عن «الواقع». ولكنْ بعد أن نثبت وجود وتحقّق التجربة بالاستناد إلى الصدق الأخلاقي يحقّ لنا الادّعاء أنه لا فرق من الناحية المنطقية والمعرفية بين أن يكون الشخص الواجد لتلك التجربة هو أنا أو شخص آخر، من حيث التأثير في التعبير والحكاية عن الواقع، وفي الصدق والكذب المنطقي لمضمون تلك التجربة، بمعنى أنه يحقّ لنا من الآن أن نفترض أننا نحن الذين خضنا تلك التجربة.

في تصوري إن هذا البيان مبنيٌّ لـ «المعرفة من طريق الشهادة» (knowledge by testimony). ولذلك لو كان الإشكال المذكور وارداً ستكون المعرفة من طريق الشهادة مستحيلةً بالمطلق، بمعنى أن هذا الإشكال لو كان وارداً ستكون نتيجته التشكيك في باب المعرفة من طريق الشهادة. إلا أن هذه النتيجة غير معقولة؛ لأن أكثر معلوماتنا تقوم على شهادات الآخرين.

(٥٤) ورد في الحديث: «لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق». بحار الأنوار ٧١: ٢٢٦، ٣٥٦.

(٥٥) قال الله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ**﴾ (فصِّلت: ٦).

(٥٦) تحدّث القرآن الكريم في واحدةٍ من قصصه عن النبيّ إبراهيم عليه السلام، إذ سأل الله أن يُريه كيفية إحياء الموتى، فقال له الله: (أوَلم تؤمن بهذه الحقيقة)؟ فقال إبراهيم: (بلى، ولكنْ أريد أن يطمئن قلبي). انظر: البقرة: ٢٦٠.

(٥٧) يمكن لِمَنْ يصعب عليه استيعاب هذا الادّعاء أن يلتفت إلى هذه المسألة، وهي لو أنه قدّر للنبيّ أن يعيش فترةً أطول أو أقصر من تلك التي عاشها لكان حجم ومحتوى الآيات المتشابهة في القرآن بشكلٍ آخر، وإنْ كانت محكماته ستبقى على حالها.

(٥٨) قد نتساءل: «ما هو الداعي إلى الإصرار على تسمية تفسير القرآن بسطاً للتجربة النبوية واستمراراً لنزول القرآن؟».

ويمكن القول في الجواب عن هذا السؤال: إن هذه التسمية ليست مجرّد تسمية، وإنما تشتمل على فائدة هامّة، وهي عبارة عن تصحيح أسلوب ومنهج تفسير القرآن. لو كان «تفسير» القرآن هو «نزول» القرآن ففي هذه الحالة لا يمكن الاكتفاء بالأدب العربي في مقام تفسير القرآن؛ إذ على هذا

الافتراض يجب لفهم القرآن بشكلٍ صحيح الاقتداء بالنبي الأكرم بوصفه قدوةً وأسوة، ولكي نستنسخ شخصيّة النبي الأكرم لا بُدَّ من السعي إلى التشبُّه به على المستوى الروحي والمعنوي. وهذا هو الذي يُشير إليه القرآن بقوله: ﴿**لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: ٧٩).

(٥٩) يرى بعض الصوفيين والعرفاء من المسلمين أن الاعتبار والقيمة المعرفية للتجارب العرفانية يتوقَّف على انسجام مفاد ومضمون هذه التجارب مع القرآن والسنّة.

ونحن نرى أن هذا صحيح، ولكنّه يحتاج إلى تفسيرٍ وتوضيح. فإذا كان المراد من الانسجام هنا هو الانسجام في «الحدّ الأدنى» أمكن القبول بهذا الكلام. إن الانسجام في الحدّ الأدنى يشتمل على خصوصيتين: **الأولى:** إن هذا الانسجام يعني «عدم المنافاة»؛ **والثانية:** إن هذا الانسجام يعني التناغم مع «المحكمات». وأما إذا كان المراد من الانسجام هو الانسجام في الحدّ الأقصى فإن هذه التجارب ستفقد قيمتها المعرفية بالمرّة. إن قيمة واعتبار هذه التجارب ليس رَهْناً بتأييد وتصديق مفادها ومضمونها في القرآن والسنّة. هذا، وإن عدم انسجام مفاد ومضمون التجارب العرفانيّة مع المتشابهات وظواهر الكتاب والسنّة لا يمكن أن يُعتبر دليلاً على بطلان هذه التجارب؛ فإن التجارب الدينية والعرفانية البديعة والخالصة ما دامت منسجمةً مع محكمات القرآن تُعَدّ مُعتبرةً وذات قيمة، فإن تجربة وحدة الوجود ـ على سبيل المثال ـ منسجمةٌ مع محكمات القرآن، ولكنّها غير منسجمة مع ظواهره؛ لدلالة ظاهر القرآن على كثرة الوجود.

(٦٠) يقول القرآن في وصف الله تعالى: ﴿**لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ (الأنبياء: ٢٣). وكما تقدّم أن ذكرنا فإن هذه الآية لا تقول: إن فعل الله فاقدٌ للضابطة والمعيار. بل تقول: إن فعله مطابق للضوابط والمعايير الأخلاقية دائماً. وبعبارةٍ أدقّ: إن هذه الآية تقول: «إن الله لا يُسأل عن أفعاله»، إلاّ أنها لا تقول: «لماذا لا يُسأل عمّا يفعل»، بمعنى أنها «مُجملةٌ» من هذه الناحية. إن للسؤال القائل: لماذا لا يُسأل الله عن أفعاله؟ جوابين: **الأول:** إن أفعال الله فوق السؤال والنقد؛ لأنها اعتباطية، ولا تستند إلى الضوابط والمعايير؛ **والآخر:** إن أفعال الله تقوم دائماً على المنطق والضوابط. ولا يمكن ترجيح أحد هذين الاحتمالين على الآخر من خلال الاستناد إلى ذات هذه الآية، بل إننا نحتاج في ذلك إلى القرائن والشواهد الخارجية.

لقد كان الأشاعرة طبقاً لفهمهم الخاص للأصل التوحيد يرجِّحون الاحتمال الأول؛ فإنهم يرَوْن أن استقلال الأخلاق عن الدين، واعتبار ما فوق دينية الأخلاق نوعاً من الشرك، أو مُستلزماً لنوعٍ من الشرك.

أما الاحتمال الثاني فينسجم مع فهم المعتزلة لأصل التوحيد والعدل. فإذا كان العدل من أوصاف الله، وإذا كان المعنى المحصَّل والمعقول لاتصاف الله بصفة العدل هو رهنٌ بأن يكون معنى ومعيار العدل مستقلاًّ عن وجود وإرادة الله، ففي هذه الحالة يجب القول: إن أفعال الله تكون على القاعدة مشمولةً للأصول والقِيَم الأخلاقية، وتكون عُرضةً للنقد والتقييم الأخلاقي.

وعليه لا بُدَّ لنا من ترجيح الاحتمال الثاني.

ويبدو أن ترجيح الاحتمال الثاني في الجواب عن السؤال المذكور لا يستلزم العدول عن المعنى الظاهري لهذه الآية؛ إذ كما تقدّم فإن هذه الآية لا تجيب عن هذا السؤال، فهي مجملةٌ من هذه الناحية. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان؛ إذ أشار عليَّ بضرورة إضافة هذا التوضيح.

بابا رتن الهندي وتراثنا الأخلاقي

. القسم الأول .

الشيخ جويا جهانبخش(*)
ترجمة: حسن مطر

«...دين الإسلام أشرف من أن يُؤخذ من كلّ جاهل عامّي، أو يثبت بقول كل غافل غبيّ...»[1]. (أبو الفضائل الصغاني(٥٧٧ ـ ٦٥٠هـ)).

هناك في عصرنا مَنْ يذهب به التصوّر إلى عدم الحاجة إلى مناقشة التراث الأخلاقي، وعدم الضرورة إلى نقده وتقييمه من الناحية السندية، وأنه لا إشكال في التسامح في نقل روايات الترغيب والترهيب والفضائل والرذائل الواردة في الكتب الروائية وغيرها وشاع تداولها بين الناس.

هناك مَنْ يُصرِّح بهذا التصوّر الخاطئ؛ وهناك مَنْ يمارسه على الصعيد العملي دون أن يصرِّح به!

وبطبيعة الحال فإن هؤلاء لا يخطر ببالهم احتمال أن يكون ما ورد في هذا الكتاب الروائي أو ذلك النصّ الوعظي للمتعولم الفلاني، الذي جاء بعد رسول الله بمئات السنين، وأن ما أنهاه كذباً إلى رسول اللهﷺ دون حياءٍ أو خجل، ليس سوى اختلاق من ترشُّحات ذهنيته ولهجته المريضة.

وإن من الأمثلة على هؤلاء الكذّابين والوضاعين والمختلقين هو «بابا رتن الهندي»، الذي تسرّبت أخباره وأحاديثه إلى الكتب والمؤلّفات، رغم تنبيه وتحذير علماء الحديث منه!

(*) باحثٌ متخصِّص في مجال الكلام والحديث. له دراساتٌ تحقيقيّة وتراثيّة قيِّمة.

قال العالم النحرير الشيخ بهاء الدين محمد العاملي، المعروف بـ «الشيخ البهائي»(١٠٣٠هـ)، في كتابه القيِّم (الأربعون حديثاً)، في سياق الحديث عن الوضّاعين والأحاديث الموضوعة والمختلقة: «وقد ظهر في الهند بعد الستمائة من الهجرة شخصٌ اسمه (بابا رتن)، ادّعى أنه من أصحاب رسول اللهﷺ، وأنه عُمِّر إلى ذلك الوقت، وصدّقه جماعة، واختلق أحاديث كثيرة زعم أنه سمعها من النبيﷺ. وقال صاحب القاموس: «سمعنا تلك الأحاديث من أصحاب أصحابه، وقد صنَّف الذهبي كتاباً في تبيين كذب ذلك اللعين، سمّاه: كسر وثن بابا رتن»»[٢].

وقد عمد ابن خاتون العاملي[٣] في كتابه (شرح أربعين)، وهو مصدر فارسي، إلى تقرير كلام الشيخ البهائي كما يلي: «رُوي لنا أنه قد ظهر في الهند بعد القرن السادس من الهجرة شخصٌ اسمه (بابا رتن)، ادّعى أنه من أصحاب رسول اللهﷺ، وأنه عُمِّرَ إلى ذلك الوقت، وصدّقه جماعة، واختلق أحاديث كثيرة زعم أنه سمعها من النبيّﷺ. وإن صاحب القاموس ـ وهو محمود[٤] بن يعقوب الفيروزآبادي ـ قال: «سمعت تلك الأحاديث من أصحاب أصحابه، وقد صنّف الذهبي كتاباً في تبيين كذب ذلك اللعين، سمّاه: كسر وثن بابا رتن»»[٥].

وقال الفقيه النبيه الملا إسماعيل الخواجوئي(١١٧٣هـ)، في تعليقته على الأربعين حديثاً للشيخ بهاء الدين العاملي، بشأن «بابا رتن»: «رتن ـ محرّكة ـ ابن كربال بن أتن البترندي. ورتن يُقال بالهندي للياقوت، وكربال من أسامي صنمهم، وأتن، أي: بلا بدن.

قيل: إنه ليس بصحابي، وإنما هو كذّاب، ظهر بالهند بعد الستمائة، فادّعى الصحبة، وصُدِّق، ومن مصدِّقيه: علاء الدولة السمناني، حتّى كتب في لفافة بعض أمشاطه: هذا مشط من أمشاط رسول اللهﷺ أهدى إليّ بابا رتن الصحابي، وصورة خطّه مذكورة في أكثر كتب الفرقة المعروفة بينهم بأهل المعرفة، عند ذكر أحوال السمناني ومقاماته»[٦].

كما قال الشيخ البهائي في كشكوله، بمناسبة ذكر بيتين شعريين للشيخ رضيّ الدين علي لالاء الغزنوي(٦٤٢هـ) بشأن رَتَن: «ذكر في أوائل الثلث الأخير من

النفحات أن هذا الشيخ سافر إلى الهند، وصحب أبا الرضا رتن، وأعطاه رتن مشطاً زعم أنه مشط رسول اللهﷺ.

وذكر في النفحات أيضاً: أن هذا المشط كان عند علاء الدولة[٧] السمناني، كأنه وصل إليه من هذا الشيخ، وأن علاء الدولة لفّه في خرقةٍ، ولفّ الخرقة في ورقة، وكتب على الورقة بخطّه: هذا المشط من أمشاط رسول اللهﷺ. وهذه الخرقة قد وصلت من أبي الرضا رَتَن إلى هذا الضعيف.

وذكر أيضاً أن علاء الدولة كتب بخطّه: إنه يُقال: إن ذلك كان أمانة من الرسولﷺ ليصل إلى الشيخ رضي الدين لالاء.

انتهى كلام النفحات، وفيه نظرٌ. وكلامه طويلٌ يظهر لِمَنْ رأى كلام صاحب القاموس في لفظ رتن. وفيه رمز يعرفه مَنْ يعرفه، فحُلّه إنْ أطقت، والسلام»[٨].

وسنأتي على ذكر كلام عبد الرحمن الجامي ـ المشار إليه في هذا الكلام المنقول عن الشيخ البهائي ـ في هذه المقالة إنْ شاء الله الرحمن.

يجب اعتبار رَتَن هذا من جملة الفِتَن في عصره. وعلى حدّ تعبير العلاّمة المتتبّع محمد القزويني: «إن الأخبار والحكايات والأساطير المتعلقة بهذا الشخص، والأحاديث التي زعم أنه سمعها من رسول الله مشافهةً، والأكاذيب والخرافات التي كان البسطاء من الناس أو المحتالين يثيرونها عنه، قد طبقت الآفاق، وعمّت أغلب الأقطار الإسلامية، وكانت موضع حديث الناس طوال القرن السابع الهجري»[٩].

إن هذه الكلمات سواء في ذلك العصر أو العصور اللاحقة قد أدّت إلى غرائب في ردّ أو قبول مدَّعيات رتن[١٠]. وقد صدّق الكثير من البسطاء عن سذاجة ـ أو لدواعٍ أخرى ـ مدعيات هذا المحتال الأفاك المختلق[١١].

وقال الذهبي(٦٧٣ ـ ٧٤٨هـ) في كتابه «ميزان الاعتدال»: «رتن الهندي، وما أدراك ما رتن؟! شيخٌ دجّال بلا رَيْب، ظهر بعد الستمائة، فادّعى الصحبة!... جريءٌ على الله ورسوله! وقد ألّف في أمره جزءاً. وقد قيل: إنه مات سنة اثنتين وثلاثين وستمائة. ومع كونه كذّاباً فقد كذبوا عليه جملةً كبيرة من أسمج الكذب والمُحال!»[١٢].

كما عمد علماء آخرون، غير الذهبي، إلى تكذيب رتن، والإنكار عليه، وهناك مَنْ كتب في الردّ عليه كتباً مستقلة، ومن هؤلاء: علم الدين البرزالي الشافعي(٦٦٥ ـ ٧٣٩هـ)؛ وبرهان الدين بن جماعة(٧٩٠هـ)؛ وابن حجر العسقلاني(٧٧٣ ـ ٨٥٢هـ) أيضاً[١٣].

قال أبو الفضائل (الحسن بن محمد بن الحسن) الصغاني(٥٧٧ ـ ٦٥٠هـ)، في رسالته الوجيزة المسمّاة بـ «الموضوعات»: «وأحاديث رتن الهندي موضوعة، وما يحكى عن بعض الجهّال من أنه اجتمع بالنبيّ‘، وسمع منه‘، ودعا له النبيّ‘ بقوله: عمّرك الله تعالى، ليس له أصلٌ عند أئمة الحديث وعلماء السنّة. وكلّها موضوعة. ولم يعِشْ من الصحابة ممَّنْ لقي النبيّ‘ أكثر من خمس وتسعين سنة، وهو أبو الطفيل، فبكوا عليه، وقالوا: هذا آخر مَنْ لقي النبيّ‘، واجتمع بالرسول‘. وهذا هو الصحيح؛ تصديقاً لقوله‘ حين صلّى العشاء الآخرة في آخر عمره ليلةً، فقال لأصحابه ـ رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ـ: أرأيتم ليلتكم هذه، فإنّ على رأس مئة سنة لا يبقى على وجه الأرض أحدٌ من المؤمنين، ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾ (النجم: ٣ ـ ٤). وأحاديث رتن الهندي المنقول عنه من جنس الأحاديث التي تنسب إلى الحكيم الترمذي بزعمهم أنه سمعه من أبي العبّاس الخضر‘. وكل هذا ليس له أصل يعتمد، ولا قاعدة تقعّد، بل ينقلها الفقراء في زواياهم، وستكون الرواية من دراياتهم...»[١٤].

وكما تقدّم فإن مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي(٨١٧هـ)، وشارح قاموسه السيد محمد مرتضى الزبيدي(١٢٠٥هـ)، كانا في عداد مَنْ أنكر رتن وكذبه[١٥].

قال الفيروزآبادي في «القاموس المحيط»: «رَتَنٌ ـ مُحَرّكاً ـ: ابنُ كِرْبالِ بنِ رَتَنٍ البَتْرَنْدِيّ[١٦]، ليس بصحابيٍّ، وإنّما هو كذّابٌ ظَهَرَ بالهِنْدِ بعدَ السِّتِّمِئَةِ، فادَّعَى الصُّحْبَةَ، وصُدِّقَ، ورَوَى أحاديثَ سَمِعْناها من أصْحابِ أصْحابِهِ»[١٧].

وقال الزبيدي في شرحه على القاموس، المسمّى بـ «تاج العروس»: «رَتَنٌ ـ مُحَرّكاً ـ: هو ابنُ كِرْبالِ بنِ رَتَنٍ البِتْرَنْدِيِّ، بكسر الموحدة وسكون الفوقية وفتح الراء

وسكون النون، وبِتْرَندة: مدينةٌ بالهند. اختلف في شأنه كثيراً، فقيل: إنه من المعمّرين، أدرك النبيّ‏ﷺ، وحضر معه الخندق، فدعا له بالبركة في العمر، وأنه حضر في زفاف فاطمة إلى عليٍّ ـ رضى الله تعالى عنهما ـ، وروى أحاديث، ومات ببلده. وله مقامٌ جليل يُزار. والصحيح أنه ليس بصحابيٍّ، وإنما هو كذّاب، ظهر بالهند بعد الستّمائة، فادعى الصحبة، وصُدّق، وروى أحاديث سمعناها من أصحاب أصحابه.

وفى ذيل الديوان للحافظ الذهبي‏رحمه الله: رتن الهندي ظهر في حدود الستمائة فزعم الصحبة، فافتضح بتلك الأحاديث الموضوعة، فأخاف أن يكون شيطاناً تبدّى لهم، لا بل الظاهر أنه لا وجود له، بل هو اسمٌ موضوع، ألصقت به متون مكذوبة، اهـ.

قلتُ: وكان فتح الهند في المئة الرابعة على يد السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي، المشهور بالعدل والإنصاف، ولم ينقل شيء عن رتن إلاّ في آخر المئة السادسة، ثم في أوائل السابعة، قبيل وفاته.

وفي التبصير للحافظ: رتن الهندي الذي ادّعى في المئة السابعة أنه أدرك الصحبة، فمقته العلماء وكذّبوه.

قلتُ: والأحاديث التي رواها وتلقّاها عنه أصحابه وأصحاب أصحابه قد جمعت في كراسة وتسمّى بـ (الرتنيات)، كنت اطلعت عليها سابقاً. وأطال الذهبي في الميزان في ترجمته، وكذا الحافظ في لبابه، وفي الإصابة»[١٨].

وقال محمد بن يحيى بن محمد شفيع القزويني، في كتابه ترجمان اللغة، المعروف بـ «شرح القاموس»: «رَتَنٌ ـ مُحَرّكاً ـ: ابنُ كِرْبالِ بنِ رَتَنٍ البَتْرَنْدِيِّ، قيل: إنه ليس بصحابيٍّ، وإنَّما هو كذَّابٌ ظَهَرَ بالهِنْدِ بعدَ السِّتِّمِئَةِ، فادَّعَى الصُّحْبَةَ، وصُدِّقَ، ورَوَى أحاديثَ سَمِعْناها من أصْحابِ أصْحابِهِ»[١٩].

إن قول محمد بن يحيى بن محمد شفيع القزويني: «قيل: إنه ليس بصحابيٍّ...» يعود إلى ما ورد في بعض نُسَخ القاموس في كلام الفيروزآبادي من إضافة كلمة «قيل». إلاّ أن هذه الـ «قيل» يُحتمل أن تكون من إضافات المخدوعين بـ «رتن» و«الرتنيات». كما ذهب أبو الكمال السيد أحمد عاصم إلى القول بأن لفظ «قيل» الوارد في كلام الفيروزآبادي ـ حيث يقول: «قيل: إنه ليس بصحابيٍّ... » ـ مُلحق، ويقول: إن الفيروزآبادي

في مقام المنكر والمكذِّب لـ «رتن البترندي»، وليس في مقام نقل أقوال الآخرين»[٢٠].

وعلى أيّ حال فإن الفيروزآبادي ـ طبقاً للنصّ المحقَّق للقاموس، والزبيدي بتصريح عبارة تاج العروس ـ من المنكرين والمكذِّبين لـ «رتن».

كما أن ابن عراق الكناني(٩٠٧ ـ ٩٦٣هـ) قال في فهرست الوضّاعين، الذي ذكره في بداية كتابه «تنزيه الشريعة المرفوعة»، في معرض الحديث عن «رتن»: «رتن الهندي: ذلك الكذّاب المشهور، ظهر بعد الستّمائة، فادّعى الصحبة»[٢١].

وفي مقابل النُخَب التي أنكرت على «رتن»، هناك بعض الأشخاص الذي صدَّقوا مدَّعياته وتُرَّهاته للأسف الشديد. وفي هذا البين نجد للصوفيين والمتصوِّفين حضوراً بارزاً وملحوظاً.

وقد سبق أن ذكرنا في كلام الشيخ البهائي والفاضل الخواجوئي أن علاء الدولة السمناني وعبد الرحمن الجامي ضمن هذه الجماعة.

وإن عبد الغفار بن نوح القوصي(٧٠٨هـ)، صاحب «الكتاب الوحيد في سلوك أهل التوحيد»، والجَنْدي(٧٣٢ هـ، مؤلِّف كتاب «تاريخ اليمن»، وشمس الدين محمد بن إبراهيم الجزري(٧٣٩هـ)، مؤلِّف كتاب «حوادث الزمان»، هم من الذين صدَّقوا مدَّعيات رتن[٢٢].

وكان الخواجة محمد بارسا(٨٢٢هـ)، الذي ينتمي إلى ذات الدائرة الثقافية لـ «ما وراء النهر»، المرتبطة بالجامي وفكره الصوفي الذي ترعرع ونشأ وتأقلم ضمنه، هو بدوره من المصدِّقين بمدَّعيات رتن[٢٣].

وكما يقول أبو الكمال السيد أحمد عاصم، صاحب كتاب «الأوقيانوس البسيط في ترجمة القاموس المحيط»: «لو كان رتن الهندي من أصحاب رسول الله حقّاً لورد ذكره في كتب السِّيَر والروايات، ولا يمكن الاستدلال لإثبات ذلك بكلام عبد الرحمن الجامي وعلاء الدولة السمناني على ذلك النحو المذكور»[٢٤].

لو كان هذا «الكذّاب المحتال»[٢٥] من الصحابة حقّاً كيف لم يأتِ أحدٌ على ذكره طوال القرون، ليظهر فجأةً من خلف غبار الفوضى السياسية والثقافية في حدود عام ٦٠٠هـ، وفي فترة فتنة المغول، ليصدع بعض الأشخاص باسمه ويلهج

بذكره؟!

وكما صرّح الزبيدي: لماذا لم يُؤْتَ على ذكر هذا الهندي المدَّعي بعد فتوحات محمود الغزنوي في شبه القارّة الهندية؟!

والذي يدعو للأسف الشديد أن عدداً من حملة الأقلام والمؤلِّفين الشيعة في القرون الأخيرة قد انخدعوا بمدَّعيات رتن، واعتقدوا صدق أكاذيبه وهرطقاته.

فقد ذكر الشهيد الثالث القاضي السيد نور الله التستري(١٠١٩هـ) ـ رفع الله درجته ـ في مجالس المؤمنين، بعد نقل تقرير الجامي (النفحات) ـ التي كان يحلو للقاضي أن يسمّيه «النفَخات»؛ سخريةً واستهزاء ـ بشأن رضي الدين علي لالاء، المشتمل على قضية محاورته لـ «رتن»: «تنبيهٌ: لا يخفى أن علماء أهل السنّة والجماعة، ولا سيَّما الحشوية وأصحاب الحديث، من أمثال: الذهبي ـ المشؤوم والمتعصِّب ـ قد قدح في أبي الرضاء المذكور [رتن] بشدّةٍ، حتّى تكشّف في كتاب الميزان (غير المعتدل) عن غاية التعصّب، حيث اعتبره كذّاباً ودجالاً. والداعي الرئيس الذي دفعه إلى هذا القدح أمران، وهما: **أولاً**: إن أبا الرضا كان شيعي المذهب؛ فإن أكثر الأحاديث المأثورة عنه تصبّ في فضائل أهل البيت‰ ومدح الشيعة. **وثانياً**: إن معاصريه من المحدِّثين من أهل السنّة كانوا قد جعلوا من درس الحديث وسيلةً للشأنية والاعتبار ورجوع أبناء عصرهم إليهم، وكان [أبو الرضا] قد قعد لهم بالمرصاد، وأفسد عليهم بضاعتهم؛ إذ كلما ظهر محدِّث صحابي ينقل الحديث عن النبيّ الأكرم ـ صلوات الله عليه وآله ـ من دون واسطةٍ سوف يقلّ رجوع المعاصرين إلى مَنْ يروي الحديث عنه بوسائط متعدِّدة.

[ثم تمثَّل] شعراً:

لعمر أبيك ما نُسب المعلا ... إلى كرمٍ وفي الدنيا كريمُ

ولكنّ البلاد إذا اقشعرّت ... وصوّح نبتها رعي الهشيم»[٢٦]!

للأسف الشديد فإن القاضي الشهيد الشوشتري ـ طيَّب الله ثراه ـ لم ينطلق في حكمه هذا من منطلق تحقيقي، ورؤية منصفة وتحقيقية، ولم يتحدّث بما يتناسب مع عظمته وما يتحلّى به من الشخصية المرموقة.

فحبَّذا لو ذكر القاضي الشوشتري‌رحمه الله بتفصيلٍ ما هي الأحاديث المعتبرة والهامّة

في فضائل أهل البيت عليهم السلام التي انفرد هذا الهنديّ المدَّعي بروايتها، مما لا يمكن العثور عليها في النصوص القديمة لدى العامّة والخاصة؟

ثمّ إن كتب الصوفية من السنّة ملأى برواية الكثير من مناقب وفضائل أهل البيت عليهم السلام، دون أن يكون ذلك دليلاً على تشيُّعهم، بل كان منهم مَنْ هو أشدّ الحاقدين على التشيُّع، ومَنْ يسمهم بأقذع أنواع الذمّ!

... فلنطوِ عن ذلك كشحاً.

هذا وقد ذهب الميرزا المحدِّث حسين النوري ـ تغمَّده الله بغفرانه ـ في كتاب «النجم الثاقب» إلى الاعتقاد بأن رتن من «المعمِّرين» الأبرار. وبعد جانبٍ من الحديث في هذا الشأن، قال: «روى الشيخ الفاضل ابن[٢٧] أبي جمهور الأحسائي في أوّل كتاب عوالي اللآلي، بأسانيده عن العلامة جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، قال: رويت عن مولانا شرف الدين إسحاق بن محمود اليماني القاضي بقم، عن خاله مولانا عماد الدين محمد بن محمد بن فتحان القمي، عن الشيخ صدر الدين الساوي قال: دخلت على الشيخ بابا رتن وقد سقط حاجباه على عينيه من الكبر، فرفعهما عن عينيه، فنظر إليَّ، وقال: ترى عينيَّ هاتين؟ طالما نظرتا إلى وجه رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد رأيته يوم حفر الخندق، وكان يحمل على ظهره التراب مع الناس، وسمعتُه يقول في ذلك اليوم: (اللهم إنّي أسألك عيشة هنيئة، وميتة سوية، ومردّاً غير مخذولاً)».

وقال العالم الرباني مولانا محمد صالح المازندراني في شرح أصول الكافي: «وقد رأيت خطّ العلاّمة الحلّي كتبه بيده، رابع عشر من شهر رجب سنة سبع عشرة وسبعمائة: رويت عن مولانا شرف الملة والدين... إلى آخر ما نقلناه عن الغوالي».

والظاهر من ذلك أنّه من أمثاله، ولو لم يكن مطمئناً لما نقل مثل هذا الخبر العجيب بحَسَب السند.

فيظهر أن لا مستند لتضعيف الشيخ البهائي وتكذيبه، إلاّ كلام الذهبي صاحب رسالة (كسر وثن[٢٨] بابا رتن)، ولم يكن له مستندٌ غير الاستبعاد، والله العالم»[٢٩].

كما نقل الشيخ علي اليزدي الحائري (١٣٣٣هـ) في «إلزام الناصب» ما ذكره

ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللآلي، وما قاله السيد علي خان، الذي سنشير إليه بعد هذا المورد[٣٠].

كذلك يبدو من الحاج الشيخ علي أكبر النهاوندي في كتابه «العبقري الحسان»[٣١] ـ من خلال ذكر كلام عن «النجم الثاقب» و«إلزام الناصب» و... ـ أنه يرتضي بحَسَب الظاهر كون رتن صحابياً معمِّراً.

وبغضّ النظر عن «إلزام الناصب»، الذي يجب تناوله بالبحث والتحقيق بشكلٍ مستقل ـ وهو للإنصاف كتابٌ مثير للريبة[٣٢] ـ، فإن كتاب «النجم الثاقب» و«العبقري الحسان» ـ من حيث المزاج الإخباري الذي يسودهما، حيث يمزجان بين الغثّ والسمين دون القيام بتمحيصها بشكل كافٍ ـ جديران بالنقد.

إن كلاًّ من الحاج النوري والنهاوندي، رغم كثرة مطالعاتهما، وتتبّعهما، وعنائهما الكبير الذي بذلاه في التأليف والكتابة، إلاّ أنهما للأسف الشديد لم يبذلا الدقة المناسبة والمطلوبة في نقد العمل القيِّم الذي نذرا نفسَيْهما له[٣٣].

وحتى طريقة فهم الحاج النوري لكلام المولى محمد صالح المازندراني وابن أبي جمهور الأحسائي لا يبدو صحيحاً أيضاً.

فقد قال المولى محمد صالح المازندراني(١٠٨١هـ) في شرح أصول الكافي، بعد نقله كلام الشيخ البهائي بشأن رتن (عن الأربعين): «وقد رأيتُ خطّ العلامة الحلّي كتبه بيده، في الرابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع عشرة وسبعمائة: رويت عن مولانا شرف الملة والدين إسحاق بن محمود اليماني القاضي، عن خاله مولانا عماد الدين محمد بن محمد بن فتحان القمي[٣٤]، عن الشيخ صدر الدين الساوي قال: دخلت على الشيخ بابا رتن وقد سقط حاجباه على عينيه، فرفعهما عنهما، فنظر إليّ، وقال: ترى عينين طالما نظرتا إلى وجه رسول اللهﷺ، وقد سمعته يوم الخندق، وكان يحمل على ظهره الترابﷺ، وهو يقول: اللهم إنّي أسألك عيشة سويّة، وميتة نقية، ومرداً غير مُخزٍ ولا فاضح»[٣٥].

وأورد ابن أبي جمهور الأحسائي(بعد عام ٩٠١هـ) أيضاً في عوالي اللآلي: «وعنه ليعني «المولى العالم الواعظ وجيه الدين عبد الله بن المولى علاء الدين فتح الله بن عبد

الملك بن فتحان الواعظ القمي الأصل القاشاني المسكن»[٣٦]] بإسناده إلى جدّه عبد الملك قال: حدّثني المولى الأعظم الأفضل شرف الدين علي، عن أبيه الشيخ الكامل الأعظم الفقيه العالم الفاضل تاج الدين حسن السرابشنوي، قال: حدَّثني الشيخ العلامة الفهّامة أستاذ العلماء جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، قال: رويت عن مولانا شرف الدين إسحاق بن محمود اليماني القاضي بقم، عن خاله مولانا عماد الدين محمد بن محمد بن فتحان القمي، عن الشيخ صدر الدين الساوي قال: دخلت على الشيخ بابا رتن وقد سقط حاجباه على عينيه من الكبر، فرفعهما عن عينيه، فنظر إليّ وقال: ترى عينيَّ هاتين؟ طالما نظرتا إلى وجه رسول اللهﷺ، وقد رأيته يوم حفر الخندق، وكان يحمل على ظهره التراب مع الناس، وسمعتُه يقول في ذلك اليوم: اللهم، إنّي أسألك عيشة هنيئة، وميتة سوية، ومردّاً غير مخزٍ ولا فاضح»[٣٧].

إن الذي يدعو إلى التساؤل الجادّ هو كيف يعتبر الحاج النوري نقل العلامة الحلي، وحتّى نقل ابن أبي جمهور، دليلاً على اطمئنانهما واعتمادهما على «الراوي»؟!

إن العلاّمة الحلي من أكبر مشايخ الإجازة، وهو يروي الكتب الحديثية، وحتّى التاريخية والأدبية لأهل التسنُّن بأسانيدها. فهل سند العلامة المتّصل إلى صحيح البخاري وصحيح مسلم ـ على سبيل المثال ـ دليلٌ على اعتقاده بجميع الروايات والأحاديث المروية في هذين الصحيحين؟! أو أنه إذا أوصل سنده إلى كتاب الأغاني لأبي الفرج الإصفهاني وجب اعتباره واثقاً ومعتمداً على مرويات هذا الكتاب؟!

وبغضّ النظر عن مثل هذا المناقشات، كيف لا يتمّ الالتفات من الأساس إلى أن ثمالة الباقين من الصحابة كانوا موضع اهتمام وعناية المختصّين بثبت أحوالهم وحياتهم ووفيّاتهم[٣٨]. وهكذا صار من المعروف لديهم مَنْ هو آخر الصحابة رحيلاً من هذه الدنيا، حيث ذهب المشهور إلى القول بأن أبا الطفيل عامر بن واثلة قد توفي سنة ١٠٠ للهجرة (أي قبل وفاة الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز بسنةٍ واحدة)[٣٩]. إن التوافق على هذا الأمر قد بلغ حدَّ ادّعاء «الإجماع» عليه أيضاً[٤٠].

إن أبا الطفيل عامر بن واثلة هو الذي يُذْكَر في التراجم السنّية بالقول: «كان من شيعة عليّ»[٤١]، و«يُفضِّل عليّاً...»[٤٢].

والغرض إنه لمّا يدعو إلى الأسف أن يطلع مدَّع كذّاب مشبوه برأسه، بعد قرون من رحيل النبي الأكرمﷺ؛ ليثير مثل هذه الفتنة، رغم تاريخ عهد الصحابة المضبوط والمثبت، وإنْ كان هذا الأمر لا يثير الكثير من التعجُّب والاستغراب إذا التفتنا إلى الظروف التاريخية التي ظهر فيها هذا المدَّعي!

وبعبارةٍ أوضح: لا ينبغي لنا أن نعجب من أن يحظى المدّعي الكاذب بمثل هذا الإقبال والاهتمام من قبل معاصريه؛ لأن ذلك العصر، الذي هو من عصور الرواية ومقبولية أمثال هذا المدّعى وهذا المدّعي، كان عصراً كارثياً على تاريخ العقل لدى المسلمين، حيث كان يسير على طريق معاكس لعصر الشيخ المفيد والشريف المرتضى وأبي ريحان البيروني وابن سينا، حيث كانت شمس العقل ساطعة في كبد سماء العلم والمعرفة، فلم يكن لطاقة العقل أن تشحن بطارية ذلك العصر بطاقتها، بل كانوا يصرِّحون بأن العقل ليس له ميدانٌ في ولاية المعرفة التي حشروا أنفسهم فيها، ولم يكونوا يرغبون في أن يكون للعقل دورٌ في حياتهم العلمية والمعرفية(٤٣)، وكانوا يتداولون المدّعيات المناوئة للعقل، والفاقدة للضوابط والقواعد، مستأنسين بالأفكار الصوفية والخيالية لعصر ابن عربي(٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ)(٤٤)، ويتداولونها فيما بينهم كما لو أنهم يتداولون سبائك من الذهب الإبريز.

كما علينا أن لا نتجاهل البيئة الحاضنة لأمثال مدَّعيات بابا رتن، وعدم فصلها عن مناخها الجغرافي، حيث الهند معقل العقائد الغريبة والعجيبة(٤٥) أيضاً.

إن امتزاج الجوّ الثقافي والمعرفي للهند بمفاهيم من قبيل: «التناسخ»، وما إلى ذلك من العقائد الخرافية والمنحرفة الأخرى، توطّن الأذهان للاستئناس بحالاتٍ غريبة من طوال الأعمار، وتمهّد الأرضية لتقبُّل وتصديق أقوال مَنْ كان على شاكلة «رتن».

إن التاريخ الثقافي والمعرفي لشبه القارّة الهندية لا يفتقر إلى أمثال مدَّعيات «رتن»، وإن كانت تلك المدَّعيات لا ترقى إلى الحالة الاستثنائية لـ «رتن» طولاً وعرضاً(٤٦)!

ولكي يكوِّن القارئ الكريم صورةً واضحة عن قابلية صناعة الشخصيات وتمويهها على شكل صحابيّ من قبل بعض عباقرة الاحتيال في شبه القارّة الهندية،

ويطلع في الجملة على سذاجة وسطحية بعض المخاطبين لهؤلاء المختلقين للأساطير، نسوق نصّ قصّة شخصيتين ذكرهما علي البدخشاني، في «ثمرات القدس»، بعد الحديث عن «بابا رتن»، وذلك على النحو التالي:

«**الشيخ عبد الله ـ قدَّس الله روحه ـ**: من مشاهير وكبار سلاطين الهند، من الكفّار. كان اسمه قبل إسلامه «راجه بهوج»، وعاصمته «اجيّن». وبعد أن تشرّف باعتناق الإسلام تسمّى بـ «عبد الله».

يُقال في بيان سبب إسلامه: إنه عندما عمد النبي وخلاصة أبناء آدمﷺ إلى إظهار معجزة شقّ القمر للمشركين والكفار من العرب صادف أن شاهدها في عاصمته [في الهند]، فطلب علماءه وأحباره، واستفهم منهم عن هذه الظاهرة، فاتفقت كلمتهم على الإنكار والجحود وإخفاء الحق، مدَّعين أن هذه الظاهرة من الحالات والأوضاع الفلكية المعهودة، والتي تحدث باستمرار! بَيْدَ أنه لم يقتنع بكلامهم. فأخرج الجميع واستبقى واحداً من الأحبار ـ وقد كان أعلمهم وأصدقهم ـ، فاستدناه، وطلب منه الكشف عن سرّ هذه الواقعة بشكلٍ صادق وحقيقي.

فقال: وجدنا في كتب المتقدِّمين من علمائنا أن نبيّاً سيظهر في هذا الزمان يملك العرب، وهو خاتم الأنبياء، وأن المشركين من العرب سيطلبون منه معجزة، فاجترح لهم هذه المعجزة التي رأيتها، فانشرح صدر السلطان عند سماعه لهذا الكلام. ثم خرج واستدعى وزيره «برج»، وأسرّ له بما سمعه من الحَبْر، وقال له: عليك أن تشدّ الرحال إلى حيث يقيم ذلك النبيّ، وخُذْ معك أوراق التنبول وعدَّتها، فإذا وصلت وتشرّفت بالمثول بين يدَيْه اعرض عليه الأوراق، واستر عنه عدّتها، فإنْ طالبك بها كان هو خاتم الأنبياء، وإلاّ فعُدْ إلينا!

وبعد أن ذهب الوزير إلى هناك، وتشرّف بلقاء النبيّﷺ، عرض عليه الأوراق دون عدّتها، فقال له خلاصة[٤٧] عبد مناف ـ عليه الصلاة والسلام ـ بعدها: أخرج العُدّة التي أمرك سيّدك بإخفائها. فلما وقف الوزير منه على هذه المعجزة آمن من فوره، وأعطى البيعة بالنيابة عن سيّده. واختار النبيّﷺ لصاحبه اسم عبد الله، وزوّد الوزير بصحيفةٍ تشتمل على آداب الشريعة، وأذن له بالعودة إلى بلاده. وعند عودته قصّ ما

كان منه من إخفاء عدّة التنبول، وإظهارها من قبل خلاصة بني آدمﷺ، واعتناقه الإسلام، وبيعته النبي بالنيابة عن سيّده. ثم أخرج الصحيفة التي زوّده بها رسول اللهﷺ، وعرضها على السلطان، فلما سمع السلطان ذلك، ونظر في تلك الصحيفة، سارع إلى إعلان الإسلام، وجدّ في الرياضة ومجاهدة النفس، حتّى صار قطب الأقطاب!

وقيل: إنه بعد أن أسلم أمر بحفر جميع العبارات والألفاظ الموجودة في جميع كتب المتقدّمين والمتأخّرين من الهنود على أحجار كبيرة، وبعد ذلك يستعملونها في بلاطة البيت! وعندما رحل عن هذه الدنيا دفنوه وسط تلك البلاطة. فاليوم يطأ كلّ مَنْ يفد إلى زيارته تلك البلاطة بأقدامه! وقيل: إن وفاته كانت قبل هجرة خاتم الأنبياءﷺ[!]، وقال آخرون: إنها كانت بعد الهجرة. والعلمُ عند الله. وقد تمّ دفنه في قصبة دهارنغري.

الشيخ تشنغال ـ قدّس الله تعالى سرّه ـ: وتشنغال هذا هو ذات الوزير الذي أرسله السلطان عبد الله إلى سيّد الأنامﷺ، حيث أخذ معه أوراق التنبول وعُدّتها، وما شاهده من تلك المعجزة التي اجترحها رسول اللهﷺ، وإسلامه على يدَيْه، وتلك الصحيفة التي زوَّده بها رسول اللهﷺ، والتي اشتملت على القواعد الشرعية وأحكامها. وبعد أن عاد إلى سيِّده، وأعاد عليه ما رآه وسمعه عن خلاصة بني آدمﷺ، وآمن بدوره على ما مرّ بيانه، قال عندها: أترك أمر تسميتي إليك، فسمّاه تشنغال.

يُقال: بعد أن آمن دلّ أتباعه ـ وكانوا كثيرين ـ إلى الإيمان، واشتغل هو بالرياضات ومجاهدة النفس، حتّى صار من مشاهير الأولياء في عصره. وعندما توفي دفنوه قبالة الشيخ عبد الله. ويقع قبره اليوم في مدينة دهار التي جعلها عاصمةً له بعد إيمانه، رحمة الله عليه»(٤٨).

وهكذا نكون قد قرأنا قصّة ذلك الشيخ المدعوّ عبد الله ووزيره تشنغال! واتّضح من خلال رواة هذه القصة أن أحد سلاطين الهند قد رفع راية الإسلام في تلك البلاد قبل رحيل النبيّ الأكرمﷺ، وجعلها خفاقة هناك!

لا أريد أن أعلّق على هذه القصّة، أو أبدي رأيي فيها، وأكتفي بذكر نصّ عبارة طابع «ثمرات القدس»، التي أوردها في هامش ذلك الكتاب، وهي: «لم أعثر على هذه القصّة في أيّ واحدٍ من كتب السِّيَر!»[٤٩].

مَنْ يعلم؟ فلربما كان مزار الشيخ عبد الله ووزيره تشنغال لا يزال معلماً إلى يومنا هذا! ويعتبر من البقاع المقدّسة والمباركة في شبه القارّة الهندية! ويُعَدّ قبلة للكثير من القاصدين والزائرين!

لنعُدْ إلى قصة «بابا رتن»:

يبدو أن أشمل التحقيقات التي قام بها قدامى المتأخِّرين بشأن «رتن» هي تلك التي قام بها المستشرق الألماني هورفيتز (Horovitz)، والعالم الهندي البروفيسور المولوي محمد شفيع[٥٠].

ولا يبعد أن يكون الباحثون والمحققون في شبه القارّة الهندية ـ وخاصّة بالنظر إلى النشاط والبحث الذي قاموا به في مجال الدراسات الحديثية ـ قد قاموا بأبحاث بديعة وجديدة بشأن «رتن»، ولم نتمكّن من الاطّلاع عليها.

هناك اختلافات كبيرة في ضبط الاسم واللقب الأصلي والهندي لـ «رتن» بين المصادر والروايات[٥١]، وبطبيعة الحال لا يبعد أن يعود ذلك إلى غرابة الألفاظ الهندية بالنسبة إلى الرواة والناقلين والناسخين من العرب والإيرانيين.

تمّ ضبط لقب «رتن» بـ «البَتْرَندي» ـ أو بقراءة أخرى «البِتْرَندي» ـ، وقيل: إنها نسبة إلى «بِتْرَندة»، وهي ذاتها مدينة «بهاتندا» في الهند، وقيل: إنّ «رتن» ولد ومات فيها[٥٢].

وكما قال أبو الكمال السيد أحمد عاصم: «من الغرائب [أن] يذكر اسم هذا الشخص في الكتب بعناوين مختلفة. فهناك مَنْ قال: إنه رتن بن كريال؛ وهناك مَنْ يعرفه بكنية أبو الرضا، واسم رتن؛ وبعضٌ يلقّبه برتن، ويسمّيه ساهول بن جلديو بن مهاد؛ وبعض يسمّيه رتن بن ماهوك بن خليد؛ وبعضهم يُسمّيه راتونا؛ وبعضهم يعرفه باسم نونداد. وعلى الإجمال لا يوجد لهذا الرجل اسمٌ ولا رسم في الكتب المعتبرة، ويغلب الظنّ أيضاً على عدم وجود مسمّى لهذا الإسم أبداً؛ لكونه من مختلقات

المحتالين والمغرضين»[٥٣].

كما لا نعلم سنة وفاة «رتن» بالتحديد، فهناك أقوالٌ مختلفة في هذا الشأن، وهي تتراوح بين عام «٥٩٦»، و«٦٠٨»، و«٦١٢»، و«٦٣٢»، و«٧٠٠»، و«٧٠٩»هـ[٥٤].

إن هذا الحجم الكبير من الاختلاف في تاريخ موت «رتن» عجيبٌ[٥٥] ـ إذا ضممناه إلى ما قيل بشأن سيرته وحياته ـ، ويثير الكثير من الظنون.

يقول الباحثون: إن قبر هذا الكذّاب المحتال قائمٌ في موضع اسمه «حاجي رتن»، يبعد ثلاثة أميال عن «بهاتِندا» (Bhatinda)، وهي مدينة تقع شمال الهند في ولاية البنجاب على ثلاثين درجة وثلاث عشرة دقيقة في العرض الشمالي، وخمس وسبعين درجة في الطول الشرقي، في ملتقى عدد من الشعب الهامة لسكك الحديد، وقد تمّ ثبت اسمها في كافة الخرائط الأوروبية للهند. وقد كان إلى ما قبل ستين أو سبعين سنة ـ وربما كان إلى هذه اللحظة ـ «مزاراً للهنود ولعامة المسلمين»[٥٦].

إن المرقد الذي أقاموه لهذا المحتال الكذاب عبارة عن عمارة ضخمة، لها بوابة كبيرة، وأقيم فيه مسجدٌ، يحيط به سور من جميع الجهات[٥٧].

إن هذا المزار كان محطّ اهتمامٍ كبير، ولا سيَّما في القرن الثاني عشر الهجري / القرن الثامن عشر للميلاد[٥٨].

ومن اليوم السابع وحتّى اليوم العاشر من شهر ذي الحجّة تقام مراسم احتفالية، يطلق عليها اسم «عُرس حاجي»، حيث يأتي بعض المنخدعين لزيارة هذا المرقد[٥٩]؛ ومنذ قرابة خمسة قرون تتولّى فئة خاصّة سدانة قبر «رتن»[٦٠].

بين النقل الموجود في الإصابة عن الجَندي، والنقل الموجود في الوافي بالوفيات والإصابة عن الراوي الذي ذهب إلى الهند من خراسان، يكمن الاختلاف؛ حيث النقل الأول يثبت عدم زواج رتن، بينما يتمّ الحديث في النقل الثاني عن وجود أولاد وأحفاد والكثير من أحفاد الأحفاد لـ «رتن»[٦١]!

ومضافاً إلى ذلك تمّ الحديث عن وَلَدين لـ «رتن»، باسم «محمود» و«عبد الله»، بوصفهما راويَيْن للحديث[٦٢]!

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) أبو الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني(٥٧٧ ـ ٦٥٠هـ)، الموضوعات (ملحق الدرّ الملتقط، له): ٨.

(٢) بهاء الدين أبو الفضائل محمد بن الشيخ حسين الجبعي العاملي البهائي(١٠٣٠هـ)، الأربعون حديثاً: ٢٩٨، تحقيق: أبو جعفر الكعبي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤٢٢هـ؛ بهاء الدين العاملي، الأربعون حديثاً: ٤٦٠ ـ ٤٦١، مع تعليقات: محمد إسماعيل المازندراني الخواجوي(١١٧٣هـ)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، باختلافٍ يسير، مؤسسة عاشوراء، ط١، ١٤٢٦هـ ـ ١٣٨٤هـ.ش.

(٣) انظر بشأنه: السيد محمد علي الروضاتي، فهرست المخطوطات في إصفهان ١: ٨٣ ـ ٨٤.

(٤) هكذا في الطبعة الحجرية، ولا يخفى أن اسم الفيروزآبادي هو «محمد»، وليس «محمود».

(٥) شرح أربعين: ٢٧٥، الطبعة الحجرية (بومباي، مطبعة الناصري)، ١٣٠٩هـ.

(٦) بهاء الدين العاملي، الأربعون حديثاً: ٤٦٠، تحقيق: السيد مهدي الرجائي.

(٧) في طبعة دار نشر أدبيّة: علا الدولة.

(٨) محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي، المشهور بـ «الشيخ البهائي»(١٠٣٠هـ)، الكشكول ٢: ٤٩١ ـ ٤٩٢، تحقيق: السيد محمد السيد حسين المعلم، المكتبة الحيدرية، ط١، قم، ١٤٢٧هـ ـ ١٣٨٥هـ.ش؛ وطبعة دار نشر أدبيّة: ١٦١ ـ ١٦٢.

(٩) معين الدين أبو القاسم جنيد الشيرازي، شدّ الإزار في حطّ الأوزار عن زوّار المزار: ٢٣١ (الهامش)، تصحيح وتهميش: العلاّمة محمد القزويني وعباس إقبال، ط١، طهران، ١٣٢٨هـ.ش.

(١٠) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٥ ـ ٤٦، بيروت، دار المعرفة.

(١١) انظر: دائرة المعارف فارسي (برئاسة د. غلام حسين مصاحب) ١: ٨٢٥، شركت سهاي كتابهاي جيبي (التابعة لمؤسسة انتشارات أمير كبير)، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.

(١٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال ٢: ٤٥، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٣٨٢هـ.

(١٣) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٦، بيروت، دار المعرفة.

(١٤) أبو الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني(٥٧٧ ـ ٦٥٠هـ)، الدرّ الملتقط في تبيّن الغلط (ويليه: كتاب الموضوعات): ٧ ـ ٨، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٠٥هـ.

(١٥) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٦، بيروت، دار المعرفة.

(١٦) جاء في هامش طبعة مؤسسة الرسالة: «هكذا بالفتح في المتن، وضبطه عاصم بكسر الموحّدة، نسبة إلى بِتْرَند [أي بلد] بالهند. اهـ نصر. وكذا الشارح ضبطه بكسر الموحّدة وسكون الفوقية وفتح الراء وسكون النون. اهـ مصحِّحه».

(١٧) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي(٨١٧هـ)، القاموس المحيط: ١٥٤٨، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة (بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي)، طبعة مؤسسة الرسالة، ط٣،

بيروت، ١٤١٣هـ.

(١٨) السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ٣٥: ٧٥ ـ ٧٦، تحقيق: مصطفى الحجازي، راجعه: الدكتور أحمد مختار عمر والدكتور ضاحي عبد الباقي والدكتور خالد عبد الكريم جمعة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، الكويت، ١٤٢١هـ

(١٩) محمد بن يحيى بن محمد شفيع القزويني، ترجمان اللغة: ١٠٣٣، الطبعة الحجرية، ١٣٠٢هـ.

(٢٠) انظر: الحافظ حسين الكربلائي التبريزي(٩٩٧هـ)، روضات الجنان وجنات الجنان ٢: ٥٩٢، تحقيق وتقديم وتكميل وتصحيح وتعليق: سلطان القُرّائي، ستوده، ط١، تبريز، ١٣٨٣هـ.ش.

(٢١) أبو الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني(٩٠٧ ـ ٩٦٣هـ)، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة ١: ٥٩، حقَّقه وراجع أصوله وعلَّق عليه: عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤٠١هـ.

(٢٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٥ ـ ٤٦، بيروت، دار المعرفة.

(٢٣) انظر: المصدر السابق ١٠: ٤٦.

(٢٤) الحافظ حسين الكربلائي التبريزي(٩٩٧هـ)، روضات الجنان وجنات الجنان ١: ٥٤١، تحقيق وتقديم وتكميل وتصحيح وتعليق: سلطان القُرّائي.

(٢٥) معين الدين أبو القاسم جنيد الشيرازي، شدّ الإزار في حطّ الأوزار عن زوّار المزار: ٢٣٠ (الهامش)، تصحيح وتهميش: العلامة محمد القزويني وعباس إقبال.

(٢٦) انظر: القاضي السيد نور الله الشوشتري(١٠١٩هـ)، مجالس المؤمنين ٢: ١٣٤، انتشارات إسلامية، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

حيث لم يتمّ تحقيق النسخة المتداولة لكتاب (مجالس المؤمنين) بتحقيق وتصحيح مناسب فقد قابلت هذا الكلام بمخطوطتين قيِّمتين محفوظتين في مكتبة مدرسة مروي (بطهران)، فأثبتُّ بعض الأمور على أساس تينك النسختين. وعليه لا بُدَّ من الالتفات إلى أن بعض ما ورد في النصّ يختلف شيئاً ما عن طبعة إسلامية.

وأما البيتان اللذان استشهد بهما القاضي في آخر كلامه، واللذان يجريان إلى حدٍّ ما مجرى المثل أيضاً (انظر على سبيل المثال: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٣: ٣٢١، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت)، وممَّنْ تمثّل بهما ابن أبي جمهور الأحسائي في بعض إجازاته (انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٠٥: ٦)، وكانا كذلك مورداً لاستشهاد بعض الأدباء واللغويين (انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي(٥٨٦ ـ ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة ٧: ١٦٧، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية؛ ابن منظور الإفريقي المصري (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ ـ ١٣٦٣هـ.ش؛ السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة «صوح»، تحقيق: مصطفى الحجازي، راجعه: الدكتور أحمد مختار عمر والدكتور ضاحي عبد الباقي والدكتور خالد عبد الكريم جمعة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، الكويت، ١٤٢١هـ)، فهما للشاعر المتشيِّع أبي علي الفضل بن جعفر بن الفضل بن يونس الكاتب

الأنباري(٢٥١هـ)، وحيث كان كفيف البصر فقد اشتهر بـ «أبي عليّ البصير». وقد أنشد هذا الشعر في هجاء المعلّى بن أيوب (انظر: السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ٨: ٣٩٧، حقّقه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف، بيروت؛ المجدي، طبعة مهدوي الدامغاني: ٣٨٠).

(٢٧) في المصدر المطبوع: بن.

(٢٨) في المصدر المطبوع: وشن.

(٢٩) الميرزا حسين الطبرسي النوري، النجم الثاقب في أحوال الإمام الحجّة الغائب صاحب العصر والزمان بقية الله الأعظم: ٦٩٠ ـ ٦٩١، طبعة مسجد جمكران، ط٤، قم، ١٣٨٠هـ.ش.

(٣٠) انظر: علي اليزدي الحائري(١٣٣٣هـ)، إلزام الناصب في إثبات الحجّة الغائب ١ ـ ٢: ٢٨١، تحقيق: السيد علي العاشور، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، بيروت، ١٤٢٢هـ.

(٣١) انظر: الشيخ علي أكبر النهاوندي، العبقري الحسان في أحوال مولانا صاحب الزمان، المجلد الأول، البساط الثالث: ١٤٦، أوفست عن الطبعة الحجرية، كتابفروشي دبستاني، طهران.

(٣٢) يجدر عدم اعتبار إلزام الناصب من حيث الإتقان والتحقيق مساوياً حتّى للنجم الثاقب. نقرأ في إلزام الناصب ٢: ١٣٤ (طبعة السيد علي العاشور) في ما ذكره في علامات الظهور: «في مجمع النورين عن غيبة ابن عُقدة، عن الصادق: اختلاف الصنفين من العجم في لفظ كلمة عدل يقتل فيهم ألوف ألوف، يخالفهم الشيخ الطبرسي، فيُصلب ويقتل».

إن هذه الرواية الكذائية لم يتمّ العثور عليها ـ بطبيعة الحال ـ في أيٍّ من التراث الحديثي القديم أبداً.

وما ورد في مجمع البحرين: ٢٩٧ (الطبعة الحجرية)، للشيخ أبو الحسن المرندي كما يلي: «...اختلاف الصنفين من العجم في لفظ كلمة، ويسفك فيهم دماء كثيرة، ويقتل ألوف ألوف ألوف...».

بغضّ النظر عن مقدار ما لنقل مجمع النورين من الصحّة والأصالة، ومع غضّ الطرف كذلك عن نسبة الكلام في مجمع النورين إلى الإمام الحسين و...، فكما هو واضحٌ إن نقل إلزام الناصب صورة محوّرة ومختلقة، ومن خلال إشارتها إلى الشيخ فضل الله النوري الشهيد وأحداث المشروطة [الحركة الدستورية] يمكن القول على نحو القطع واليقين: إنه قد تم وضعه واختلاقه بعد أحداث المشروطة واستشهاد الشيخ فضل الله النوري!

وبطبيعة الحال فإن المختلق ـ مثل الكثير من معاصريه ـ قد أراد من «الطبرسي» «المازندراني»!

كما يُعتبر كتاب إلزام الناصب هذا واحداً من المصادر المتداولة للوصول إلى خطبة البيان الكذائية، التي قال عنها العلاّمة المجلسي ـ رضوان الله عليه ـ: لم تَردْ إلاّ في كتب الغلاة ونظرائهم (انظر: بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٨؛ وسفينة البحار ٢: ٧١، طبعة بنياد پژوهشهاي إسلامي آستان قدس رضوي).

لقد قام صاحب إلزام الناصب ـ من خلال إبداء نوع من القبول لخطبة البيان ـ بنقل نسختين أو ثلاث نسخ عنها! (انظر: إلزام الناصب ٢: ١٤٨ ـ ١٩٨، تحقيق السيد علي العاشور). ومن نافل القول: إنه بناء على النسخة الأولى يُدّعى أن أمير المؤمنين عليّ قد ألقى هذه الخطبة الغريبة والعجيبة و... (التي لا شَكَّ في أنها من مختلقات الغلاة، وليست من كلام أمير البيان، الذي لا يُشقّ له غبار في ميدان الكلمة والكلام) في أيام خلافته بعد أبي بكر وعمر وعثمان، وفي البصرة تحديداً، والذي يروي الخطبة هو عبد الله بن مسعود. (انظر: إلزام الناصب ٢: ١٤٨، تحقيق: السيد علي العاشور).

لقد خفي على مختلق هذه الرواية؛ بسبب جهله لبعض الحقائق أنّه على فرض المحال لو كان من الممكن قول هذه الكلمات في حدّ ذاتها، لم يكن من الممكن قولها في فضاء البصرة الملتهب ـ وهي «البصرة» الموصوفة في نهج البلاغة ببصرة الفتنة والجمل ـ، ثم لو أنها لو قيلت في البصرة فليس بالإمكان أن يكون راويها هو عبد الله بن مسعود؛ وذلك لعدم تواجده في البصرة، وتحت منبر أمير المؤمنين، ليكون هو الذي يرويها؛ فقد توفّي عبد الله بن مسعود في السنة الثالثة والثلاثين من الهجرة، في خلافة عثمان بن عفان، في المدينة المنوّرة، بينما كانت بداية خلافة أمير المؤمنين عليّ‏ﷺ سنة ٣٥هـ. فيجب أن يكون الإمام‏ﷺ، بناء على افتراض صحّة هذه الرواية، قد أوردها بعد واقعة الجمل. وعليه لا يكون هناك إمكان لرواية ابن مسعود لهذه الخطبة على الصفة المذكورة.

وبطبيعة الحال لا تُرجى مثل هذه الدقّة عن مثل صاحب إلزام الناصب! لكنْ كان بإمكانه في الحدّ الأدنى أن يحرِّك ذهنه كما صنع محمد بن سليمان التنكابني؛ ليقوم بعملية تحليلية عادية وعرفية.

يقول التنكابني: «...كيف يمكن للعقل أن يتقبّل أن يبادر أمير المؤمنين‏ﷺ، الذي لم يتقبَّله الناس [العثمانيون] خليفة رابعاً، سوى البعض [من غير العثمانيين]، ومع ذلك يعتلي المنبر ليعلن للناس قائلاً: أنا خالق السماوات والأرض! بل لم يكن [بسبب عصبية بعض أنصار مدرسة السقيفة] ليجرؤ على ادّعاء خلافته المباشرة للنبيّ» (محمد بن سليمان التنكابني(١٢٣٤ ـ ١٣٠٢هـ)، قصص العلماء: ٥٨، إعداد: محمد رضا برزگر خالقي وعفت كرباسي، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، ط١، طهران، ١٣٨٣هـ.ش).

ثم نقل جانباً من كلام الشيخ عبد الرحيم البروجردي الوارد بشأن هذا الموضع، مخاطباً به الحاج محمد كريم خان ـ الذي كان شيخيّاً ـ، على النحو التالي: «...في ذلك العهد كان هناك مَنْ يتهم الإمام علي بالكفر، مثل: أهل الشام، وهناك مَنْ يراه مجرّد خليفة رابع، ولا يؤمن بكونه خليفة مباشراً للنبيّ، سوى النـزر القليل. فكيف أمكن للإمام عليّ ـ في مثل هذه الظروف ـ أن يصعد المنبر، ليقول بملء صوته: أنا خالق السماء والأرض! لم يكن الناس يعترفون له بخلافة النبيّ، فكيف لهم أن يؤمنوا بخالقيته؟! لا شَكَّ في أنه لو كان قد قال مثل هذه الكلمات حقيقةً، وسمعوها منه، لكانوا قتلوه» (المصدر السابق).

لقد ذكر التنكابني هذا الكلام في سياق الحكم بوضع واختلاق «خطبة البيان»، معتبراً صدور مثل هذا الكلام في تلك الأجواء شاهداً على اختلاق «خطبة البيان». وبغضّ النظر عن طريقة تعبير التنكابني ـ التي هي مثل سائر المواضع الأخرى لقصص علمائه ـ مبتذلةٌ إلى حدٍّ كبير! إلاّ أن أصل استبعاده العرفي والعقلي جديرٌ بالثناء والتقدير، وهو أمرٌ لا نراه في إلزام الناصب!

(٣٣) ينقل عن السيد علي نجف آبادي ـ رحمة الله عليه ـ أنه كان يصف الحاج النوري بـ «المصحِّح اعتباطاً» (انظر: مرتضى قاسمي (تقرير دقيق لدروس المحقّق المدقّق الحاج السيد موسى شبيري زنجاني ـ دامت إفاضاته ـ)، علم درايه، رجال وتراجم (مصدر فارسي): ١٥٢، انتشارات محتشم، ط١، كاشان، ١٣٨٠هـ.ش).

وبطبيعة الحال قد لا يكون هذا التعبير تعبيراً مناسباً، إلاّ أن سعة المنهج المتَّبع ـ على كلّ حال ـ من قِبَل الحاج النوري في بعض الأمور، من قبيل: توثيق الرواة وتصحيح الروايات، مشكلٌ للغاية.

(٣٤) إن آل فتحان من الأسر العلمية المتجذِّرة، والبيوتات الشيعية المعروفة.
وبشأن إجازة عن «رضيّ الدين عبد الملك بن شمس الدين إسحاق بن رضي الدين عبد الملك بن محمد بن محمد بن فتحان الواعظ القمي الكاشاني» انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٢٠٧.
وبشأن المخطوطة في المحتضر للحسن بن سليمان الحلّي، التي كتبها «وجيه الدين عبد الله بن علاء الدين بن فتح الله [كذا] بن رضيّ الدين عبد الملك بن شمس الدين بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن فتحان الواعظ القمي الكاشاني»، انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٠: ١٤٣ ـ ١٤٤.
وفي تفصيل الكلام بشأن هذه الأسرة، التي كان لها حضورٌ ثقافي ملحوظ في مركز إيران منذ الاجتياح المغولي إلى بداية العصر الصفوي، انظر: حسين مدرسي طباطبائي، قمّيات: ٧ ـ ٤٨، نيوجرسي، مؤسسة انتشارات زاجروس، ١٣٨٦هـ.ش ـ ٢٠٠٧م؛ أخبار وأحاديث وحكايات در فضائل أولاد رسولﷺ و... (مصدر فارسي): ٦٢ ـ ٦٩، إعداد: رسول جعفريان، مشعر، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

(٣٥) المولى محمد صالح المازندراني(١٠٨١هـ)، شرح أصول الكافي ٢: ٣١٢، مع تعاليق الميرزا أبي الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: السيد علي العاشور، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ.

(٣٦) محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، المعروف بابن أبي جمهور، عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدينية ١: ٢٤، تحقيق: مجتبى العراقي، ط١، قم، ١٤٠٣هـ.

(٣٧) المصدر السابق ١: ٢٩.

(٣٨) حتّى كان من المعلوم أين توفّي آخر صحابيّ في كلٍّ من (مكة أو البصرة أو الكوفة وهكذا). انظر: رسائل في دراية الحديث ١: ٢٧١، إعداد: أبو الفضل حافظيان بابلي، دار الحديث، ط١، قم، ١٤٢٤هـ ـ ١٣٨٢هـ.ش.

(٣٩) انظر: رسائل في دراية الحديث ١: ٢٧٠، إعداد: أبو الفضل حافظيان بابلي؛ شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي، اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ «رجال الكشي» ١: ٣٠٩، تصحيح وتعليق: المعلم الثالث الميرداماد الأسترآبادي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مؤسّسة آل البيتعليهم السلام، ط١، قم، ١٤٠٤هـ.

(٤٠) انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ٦: ٥٢٧، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية ٩: ٢١٥، تحقيق وتعليق وتهميش: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤٠٨هـ.

(٤١) الذهبي، تاريخ الإسلام ٦: ٥٢٧، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري.

(٤٢) أبو الفلاح عبد الحيّ بن العماد الحنبلي(١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب ١: ١١٨، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤٣) وقد صوَّر الشاعر الإيراني الشهير حافظ الشيرازي هذا الواقع في بيت شعر له، ومفاده بالعربية: هات الصبوح ولا تهوّل علينا بمنع العقل، فإن العقل لا دور له في أجوائنا.

(٤٤) للاطلاع على جوانب من المناهج الفكرية المتداعية والمستهلكة لابن عربي هناك مقالٌ جدير بالقراءة للأستاذ مصطفى ملكيان، تحت عنوان: (ويژگيهاي چاپ جديد فصوص الحكم ونقدهاي ابن

عربي)(مطبوعٌ في مجلة بخارا، العدد ٦٢: ١٢٥ ـ ١٣٦)، دون أن يكون هناك ـ على حدّ تعبيره (ذرة من الشكّ أو الإنكار في نقاط القوّة التي يتمتّع بها فكر ابن عربي). (انظر: مجلة بخارا، العدد ٦٢: ١٢٩).

(٤٥) لا تزال الغرائب والعجائب تنقل عن الهند منذ الأزمنة الغابرة إلى عصرنا الراهن. وفي كتاب الهندستاني (سفرنامه هند)، الذي رأيته بأمّ عيني، والذي كتبه السيد علي مير شريفي، هناك شرح لطقوس الوثنية في الهند (ص ٥١، ١٠٨، ٣٥٩)، وانتعاش سوق الخرافة والاحتيال على الناس (ص ٢٩٧، ٣٢١)، ما يُثبت للقارئ أن المشاهد الهندية المعاصرة لا تختلف كثيراً عمّا سبق لابن بطوطة أن شاهدها (انظر: المصدر: ٢٥٧ ـ ٢٥٨)!

(٤٦) ذكر عبد الحق المحدِّث الدهلوي (٢٩٧ ـ ١٠٥٢هـ) في أخبار الأخيار، عند حديثه عن (السيد محمد بن جعفر الملكي الحسيني): «أنه كان على قيد الحياة منذ عهد السلطان محمد تغلق إلى عهد السلطان بهلول» (أخبار الأخيار: ٢٧٤)، ثم نقل عن لسانه أنه «قال: رأيت صفوان بن قصيّ [في طبعة: قصّي] أخو عبد مناف، الذي تشرّف بالإيمان على يد رسول اللهﷺ، وكان مشغولاً في مغارة. وقد كان له من العمر ـ عندما ذهبتُ لتقبيل أقدامه ـ اثنتان وتسعون وتسعمئة سنة، وقال: إن رسول اللهﷺ قد دعا له بطول العمر». (المصدر السابق: ٢٨١).

وهناك بعد هذا الكلام في أخبار الأخيار توضيح يبدو أنه إضافة من المحدِّث الدهلوي نفسه، يقول: «إن قصة صفوان هذه المذكور في هذا الكتاب ـ والتي نراها في بحر الأنساب الذي هو من تأليفه ـ لا تخلو من الغرابة، ولا تتفق مع قواعد وأصول كتب الأحاديث والسِّيَر». (المصدر نفسه).

(٤٧) هكذا في المصدر المطبوع، ويبدو أن هناك سقط لكلمة مثل: «بني» أو «آل» أو ما شابه ذلك.

(٤٨) الميرزا لعل بيك لعلي بدخشي (٩٦٨ ـ ١٠٢٢هـ)، ثمرات القدس من شجرات الأنس: ٧٣ ـ ٧٥، مقدّمة وتصحيح وتعليق: الدكتور السيد كمال الحاج السيد هادي جوادي، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، ط١، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

(٤٩) المصدر السابق: ٧٣.

(٥٠) انظر: معين الدين أبو القاسم جنيد الشيرازي، شدّ الإزار في حطّ الأوزار عن زوّار المزار: ٢٣١ (الهامش)، تصحيح وتهميش: العلامة محمد القزويني وعباس إقبال؛ دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٣ ـ ٤٨، بيروت، دار المعرفة.

(٥١) للوقوف على هذه الاختلافات انظر على سبيل المثال: الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(٨٥٢هـ)، لسان الميزان ٢: ٤٥٠ ـ ٤٥٤، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٢، بيروت، ١٣٩٠هـ؛ معين الدين أبو القاسم جنيد الشيرازي، شدّ الإزار في حطّ الأوزار عن زوّار المزار: ٢٣٠ (الهامش)، تصحيح وتهميش: العلامة محمد القزويني وعباس إقبال.

(٥٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٣، بيروت، دار المعرفة.

(٥٣) الحافظ حسين الكربلائي التبريزي(٩٩٧هـ)، روضات الجنان وجنات الجنان ١: ٥٤١ ـ ٥٤٢، تحقيق وتقديم وتكميل وتصحيح وتعليق: سلطان القُرّائي.

(٥٤) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٥، بيروت، دار المعرفة؛ معين الدين أبو القاسم جنيد

الشيرازي، شدّ الإزار في حطّ الأوزار عن زوّار المزار: ٢٣١ (الهامش)، تصحيح وتهميش: العلامة محمد القزويني وعباس إقبال.

(٥٥) انظر: دائرة المعارف فارسي (برئاسة د. غلام حسين مصاحب) ١: ٨٢٥.

(٥٦) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٣، بيروت، دار المعرفة؛ دائرة المعارف فارسي (برئاسة د. غلام حسين مصاحب) ١: ٨٢٥؛ معين الدين أبو القاسم جنيد الشيرازي، شدّ الإزار في حطّ الأوزار عن زوّار المزار: ٢٣١ (الهامش)، تصحيح وتهميش: العلامة محمد القزويني وعباس إقبال.

(٥٧) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١٠: ٤٤، بيروت، دار المعرفة.

(٥٨) انظر: المصدر نفسه.

(٥٩) انظر: المصدر نفسه.

(٦٠) انظر: المصدر نفسه.

(٦١) قارن: المصدر السابق ١٠: ٤٤ ـ ٤٥.

(٦٢) انظر: المصدر السابق ١٠: ٤٥.

التجديد في الاستدلال الكلامي

إمامة أهل البيت طبقاً للمنهج الاستقرائي نموذجاً

. القسم الثاني .

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي(*)

النمط الثالث: الوجوه والقرائن العقلية والاعتبارية ــــ

القرينة الأولى: دلالة التراث العلمي والعملي لأهل البيت عليهم السلام على إمامتهم من طريق الإنّ ــــ

ترك أئمة أهل البيت عليهم السلام في المجالين العلمي والعملي تراثاً ثرّاً وواسعاً وعريقاً، وهذا التراث هو ميراث الإمامة الدال على إمامتهم بطريق الإنّ، فحتّى لو خلت إمامتهم من النصّ فإن أكبر دليل على إمامتهم هو علمهم وعملهم وسيرتهم وتراثهم العلمي الرائع. فالإمامة من هذه الجهة تشبه النبوة، فإن النبوة تثبت بآثارها ـ التي أهمّها المعجزة ـ لا بالوصية والبشارة من النبي السابق فقط، فهذه قرائن مساعدة لقبول النبوة. ولو أن المسلمين اطلعوا على تراث أهل البيت عليهم السلام أوّلاً، وأعطوا النصفة من أنفسهم ونبذوا التعصب ثانياً، لاهتدوا لإمامة الأئمة عليهم السلام، بغضّ النظر عن النص عليهم. وعليه فالمانع من القول بإمامتهم اليوم عاملان: عامل معرفي ناشئٌ من الجهل بتراث أهل البيت[1]؛ وعامل نفسي هو عبارةٌ عن التعصُّب والانغلاق[2].

وعلى أيّ حال يمكن أن نذكر من التراث العلمي لأهل البيت عليهم السلام ـ ممّا بلغنا عنهم ووصل بأيدينا ـ ما يلي:

١ـ نهج البلاغة، للإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

(*) أستاذٌ وباحث في الحوزة العلميّة في مدينة قم، وعضو هيئة تحرير مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام.

٢ـ الصحيفة السجادية المباركة، للإمام زين العابدين‌عليه السلام.

٣ـ رسالة الحقوق، للإمام زين العابدين‌عليه السلام.

٣ـ عشرات الآلاف من النصوص والروايات المأثورة في المجال التفسيري والفقهي والأصولي والكلامي والمعارفي والأدبي وغيرها.

وتمثل هذه النصوص دوائر معارف متنوعة، تحتوي على صنوف الخطب والوصايا والبلاغات والكلمات القصار والأدعية والمناجاة والأشعار والأحاديث والإخبار بالمغيبات والكرامات وأجوبة المسائل وحلّ المعضلات وغيرها، ممّا انفرد به تراث أهل البيت‌عليهم السلام، ولا نظير له في تراث المسلمين.

وأمّا المجال العملي فإن في سلوكهم العبادي والأخلاقي والسلوكي صور كبيرة من صور العبادة والأخلاق والسلوك والفضائل والسجايا والمَلَكات الإنسانية الرفيعة، بحيث تشكّل حياة كلّ واحد من الأئمة‌عليهم السلام صورة مشرقة من هذه المزايا التي يطول بيانها، كعبادة أمير المؤمنين‌عليه السلام وشجاعته وسخائه وحلمه وسائر سجاياه العملية الأخرى، التي هي بحرٌ لا ساحل له، فهل سمعت أذن الدهر ـ مثلاً ـ أن شخصاً يوصي خيراً بقاتله، وأن يطعم من طعامه، ويسقى من شرابه؟! وعلى هذا المنوال قِسْ سائر سجاياه الأخرى، وسجايا سائر أولاده الكرام‌عليهم السلام.

وعلى أيّ حال فإن سيرتهم العلمية والعملية نسخةٌ لا شبيه لها بين المسلمين قطعاً، الأمر الذي يدل على أنها صادرة من مشكاة النبوة، وأنها من آثار الإمامة والخلافة. وبسط البحث في هاتين السيرتين خارجٌ عن غرض بحثنا، ويحتاج إلى مؤلَّفات مستقلة تفي ببيانها، وإنما أردنا الإشارة لهذه القرينة بنحو الإجمال، والتفصيلُ لِمَنْ أراد.

القرينة الثانية: دلالة العقل والسيرة العقلائية على ضرورة قانون النيابة والاستخلاف

إن قانون الوصاية والاستخلاف ممّا يحكم به العقل الحصيف، وجرت عليه سيرة العقلاء في كافّة مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وقد عمل به الساسة والحكّام من بعد النبي‌صلى الله عليه وآله، فهل يجوز في شرعة العقل والعقلاء

أن يترك زعيمٌ سياسي أمته، التي بذل قصارى جهده لإنقاذها طوال عمره، وهو يعلم وقوع الاختلاف بينها من بعده؛ بسبب الخلافة، بل إنه أخبر بافتراق أمّته إلى ثلاث وسبعين فرقة، ولا سبب غير الخلافة، ومن جهةٍ أخرى هو يعلم أن لا رسول يأتي من بعده ليصحِّح المسار والانحراف؛ لأن رسالته هي الخاتمة، هذا مع دعوى القرآن إكمال الدين، وأنه قد بيّن كلّ ما يتصل بحياة الأمة وسعادتها، التي منها ـ بل على رأسها ـ نظام الإمامة، علماً أن النبيﷺ كان شديد الحرص على هذه الأمة والرسالة، حتّى أنه لم يعهد عنه أن ترك عاصمته المدينة بلا خليفةٍ إذا خرج منها حياته، فكيف نغضّ الطرف عن كلّ هذه الحقائق لنصدِّق أنهﷺ أغمض عينيه بدون أن يوصي بنظام الاستخلاف، أو بنظام الشورى، أو غيرها من آليات الحكم المتعارفة والمعهودة بين العقلاء. فهل يقبل هذا من عاقلٍ، فضلاً عن سيد العقلاء، بل والمرسلين؟!

قد يُقال: إنه ترك ذلك للأمّة لتتولّى أمر الخلافة، وتستقلّ به، وتتكامل وتنضج من خلاله.

ويقال: لئن وافقنا على مثل هذا المنطق فلِمَ لم يعهد النبيّﷺ بذلك للأمة حتى يجنبها الاختلاف، ولا سيَّما مع وجود مدَّعي الوصية والاستخلاف فيهم، وهم أهل بيتهعليهم السلام؟ ولماذا لم يصدر من الأحاديث ما يربّي الأمّة ويثقِّفها على نظام الشورى وشروطها وعددها وظوابطها؟

إنْ قلتَ: يكفي في المقام قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى: ٣٨).

قلتُ: يَرِدُ عليه:

أوّلاً: إن كون أمر الخلافة من أمرهم أول الكلام، بل هو راجعٌ للّه سبحانه وضعاً ورفعاً، كالنبوة، ولا أقلّ من الشكّ.

ثانياً: إنه منقوض بعدم عمل الرسولﷺ بالآية، فيكون أول مَنْ خالف العمل بها؛ لأنه لم يشاور المسلمين في أمر الخلافة من بعده.

ثالثاً: إنّه على فرض التسليم بدلالة الآية فإنها غير كافية في بيان أبعاد فكرة الشورى وشروطها وضوابطها.

فإذا ثبت عقلاً وعقلائياً ضرورة الاستخلاف والنصّ فإنه لم تدَّعِ فرقةٌ من فرق المسلمين النصّ والاستخلاف غير الإمامية، حتّى عُرفوا بالإمامية لقولهم بها، فتكون دعوى النصّ التي هي من اختصاصات الإمامية هي الثابتة بدلالة العقل والسيرة العقلائية.

والقيمة الاحتمالية لهذا الوجه لا تقلّ عن القيمة الاحتمالية لحديث الثقلين بالبيان المتقدِّم.

القرينة الثالثة: ظهور المعجز منهم عليهم السلام

وهي تارةً تكون بالإخبار بالكائنات، ووقوع المخبر مطابقاً للخبر؛ وتارةً تكون بالإخبار عن المغيَّبات؛ وتارة تكون بوقوع أمرٍ عجيب، كما في ردّ الشمس لأمير المؤمنين عليه السلام، وكضرب الإمام الحسن عليه السلام النخلة اليابسة بيده فأينعت، حتّى أطعم الزهري من رطبها[3].

وتعتمد القيمة الاحتمالية لهذه القرينة على تتبُّع ورودها في مصادر القوم. وهذا ما يستدعي تتبُّعاً أكثر في المقام، وإنما ذكرناها لأنها تعتبر قرينةً إثباتية مقبولة لدى العقل الشيعي.

القرينة الرابعة: شهادة علماء الجمهور وإطباق الأمة على فضلهم ومكانتهم

من القرائن الهامة والمؤيِّدة في هذا المجال إجماع الأمّة من الفريقين على فضلهم ومنزلتهم. وهذا أمرٌ لم يتَّفق لأحدٍ غيرهم، ولم يشاركهم فيه أحدٌ؛ لأن الأمّة لم تجمع على فضل جماعة وتقديمهم ـ لا من الصحابة ولا التابعين ولا العلماء ولا الخلفاء والأمراء ولا سواهم ـ كما أجمعت عليهم في سيرتهم العلمية والعملية. وهذا ما شهد به أئمة علماء المسلمين لهم. قال الشهيد الأول: (اتّفاق الأمّة على طهارتهم، وشرف أصولهم، وظهور عدالتهم)[4].

وإليك بعض الشهادات في جميعهم، أو في آحادهم عليهم السلام:

١ـ قال بعض المحقِّقين من علماء الجمهور، تعليقاً على حديث الاثني عشر: (فلا

بُدَّ أن يحمل هذا الحديث على الأئمّة الاثني عشر من أهل بيته وعترته ﷺ؛ لأنهم كانوا أعلم زمانهم وأجلهم وأورعهم وأتقاهم وأعلاهم نسباً وأفضلهم حسباً وأكرمهم عند الله، فكانت علومهم عن آبائهم متّصلاً بجدّهم وبالوراثة واللدنية، كذا عرفهم أهل العلم والتحقيق وأهل الكشف والتوفيق)[٥].

٢ـ وقال الحضرمي الشافعي: (وقد كان الإمام الأعظم أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ من المتمسِّكين بولايتهم والمتنسِّكين بودادهم... وكان يأمر أصحابه برعاية أحوالهم، والاقتفاء لآثارهم، والاقتداء بأنوارهم. وقد كان الإمام مالك بن أنس ـ رضي الله تعالى عنه وأرضاه ـ ممَّنْ له اليد الطولى في توقيرهم وإكرامهم ومودّتهم... وقد كان إمامنا الأعظم القرشي المكرّم أبوعبد الله محمد بن إدريس الشافعي المطلبي معظِّماً لهم وموقِّراً، وقد صرَّح بأنه كان من شيعة أهل البيت، حتّى قيل له: كيت وكيت، فقال مجيباً عن ذلك:

يا راكباً قف بالمحصب من منى — واهتف بقاعد خيفها والناهضِ
سحراً إذا فاض الحجيج إلى منى — فيضاً كملتطم الفرات الفائضِ
إن كان رفضاً حب آل محمد — فليشهد الثقلان أني رافضي

وقال فيهم أيضاً:

آل النبي ذريعتي — وهم إليه وسيلتي
أرجو بهم أعطى غداً — بيد اليمين صحيفتي

وكان الإمام أحمد بن حنبل ـ رضي الله عنه ـ كثير الاحترام لهم، شديد المحبة والتعظيم لهم... وفي الشفاء.. قال أبو بكر عيّاش: لو أتاني أبو بكر وعمر وعليّ... لبدأت بحاجة عليٍّ قبلهما؛ لقرابته من رسول الله ﷺ)[٦].

٣ـ وقال الدهلوي: (وقد علم أيضاً من التواريخ وغيرها أن أهل البيت، ولا سيَّما الأئمة الأطهار، من خيار خلق الله تعالى بعد النبيين، وأفضل سائر عباده المخلصين، والمقتفين لآثار جدِّهم سيد المرسلين)[٧].

٤ـ بل اعترف بفضلهم واستحقاقهم الخلافة حتّى مثل: ابن تيمية، لكنه ذكر أن هذا غيرُ منحصرٍ بهم، وأن في الأمة مَنْ يستحقها مثلهم[٨].

٥ـ وقال الذهبي في الإمام زين العابدين‍: (كان له جلالةٌ عظيمة عجيبة، وحقّ له والله ذلك، فقد كان أهلاً للإمامة العظمى؛ لشرفه وسؤدده وعلمه وتألّهه وكمال عقله. قد اشتهرت قصيدة الفرزدق ـ وهي سماعنا ـ أن هشام بن عبد الملك حجّ قبيل ولايته الخلافة، فكان إذا أراد استلام الحجر زوحم عليه، وإذا دنا عليّ بن الحسين من الحجر تفرَّقوا عنه؛ إجلالاً له، فوجم لها هشام، وقال: مَنْ هذا، فما أعرفه؟ فأنشأ الفرزدق يقول:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته ... والبيت يعرفه والحِلّ والحَرَمُ
هذا ابن خير عباد الله كلهم ... هذا التقيُّ النقيّ الطاهر العَلَمُ
إذا رأتْه قريش قال قائلها ... إلى مكارم هذا ينتهي الكَرَمُ
هذا ابن فاطمة إنْ كنت جاهله ... بجدِّه أنبياء الله قد خُتموا

وقال ابن المسيَّب: ما رأيت أورع منه.

وقال الزهري: ما رأيت قرشيّاً أفضل من عليّ بن الحسين.

وقال ابن سعد صاحب الطبقات: وكان عليّ بن الحسين ثقة، مأموناً، كثير الحديث، عالياً، رفيعاً، ورعاً)[٩].

وقال الزهري: (ما رأيت أفقه من زين العابدين)[١٠].

٦ـ وقال الذهبي في الإمام الباقر‍: (كان أحد مَنْ جمع بين العلم والعمل والسؤدد والشرف والثقة والرزانة، وكان أهلاً للخلافة، وهو أحد الأئمّة الاثني عشر الذين تبجِّلهم الشيعة الإمامية.... وشهر أبو جعفر بالباقر من بَقَر العلم، أي شقّه فعرف أصله وخفيّه. ولقد كان أبو جعفر إماماً، مجتهداً، تالياً لكتاب الله، كبير الشأن.... ونحبه في الله؛ لما تجمّع فيه من صفات الكمال)[١١].

وقال فيه مالك بن أعين:

إذا طلب الناس علم القرا ... نِ كانت قريش عليه عيالاً
وإن قيل ابن بنت الرسو ... لِ نلتَ بذلك فرعاً طوالاً
تحومُ تُهلّل للمدلجين ... جبال تورث علماً جبالاً[١٢]

٧ـ وقال الذهبي في الإمام الصادق: (مناقب جعفر كثيرة، وكان يصلح

للخلافة؛ لسؤدده وفضله وعلمه وشرفه، رضي الله عنه)[١٣].

وقال ابن خلكان: (كان من سادات آل البيت، ولقّب بالصادق لصدقه، وفضله أشهر من أن يذكر)[١٤].

وقال أبو حاتم الرازي: (لا يُسأل عن مثله)[١٥].

وقال أبو حنيفة: (ما رأيت أحداً أفقه من جعفر بن محمد)[١٦].

وقال مالك: (ما رأيت عين ولا سمعت أذن ولا خطر على قلب بشرٍ أفضل من جعفر بن محمد الصادق، علماً وعبادة وورعاً)[١٧].

٨. وقال الذهبي في الإمام الكاظمعليه السلام: (كبير القدر، جيّد العلم، أولى بالخلافة من هارون)[١٨].

وقال ابن طلحة: (هو الإمام الكبير القدر، العظيم الشأن، المجتهد الجادّ في الاجتهاد، المشهور بالكرامات، يبيت الليل ساجداً وقائماً...)[١٩].

٩. وقال الذهبي في الإمام الرضاعليه السلام: (وقد كان عليّ الرضا كبير الشأن أهلاً للخلافة)[٢٠].

١٠. وقال في الإمام الجوادعليه السلام: (كان يلقّب بالجواد وبالقانع وبالمرتضى. وكان من سروات آل بيت النبيّصلى الله عليه وآله، وكان أحد الموصوفين بالسّخاء، ولذلك لقّب بالجواد)[٢١].

١١. وقال الحافظ سبط ابن الجوزي في الإمامين الرضا والجوادعليهما السلام: (فصل: في ذكر ولده محمد... وكان على منهاج أبيه في العلم والتقى والجود)[٢٢].

وقال الصفدي: (كان من آل بيت النبوّة، زوّجه المأمون بابنته، وقدم على المعتصم فأكرمه وأجلّه، وكان من الموصوفين بالسخاء، ولذلك لقّب بالجواد، وهو أحد الأئمة الاثني عشر)[٢٣].

١٢. وقال اليافعي في الإمام الهاديعليه السلام: (كان الإمام عليّ الهادي متعبّداً فقيهاً إماماً)[٢٤].

وقال ابن العماد الحنبلي: (كان عابداً زاهداً)[٢٥].

١٣. وقال ابن الصبّاغ في الإمام العسكريعليه السلام: (مناقب سيّدنا أبي محمد

الحسن العسكري دالّةٌ على أنّه السري ابن السري، فلا يشكّ في إمامته أحدٌ ولا يمتري، واعلم أنه لو بيعت مكرمة فسواه بايعها وهو المشتري، واحد زمانه من غير مدافع، ونسيج وحده من غير منازع، وسيّد أهل عصره، وإمام أهل دهره، أقواله سديدة، وأفعاله حميدة، وإذا كانت أفاضل زمانه قصيدة فهو في بيت القصيدة، وإنْ انتظموا عقداً كان مكان الواسطة الفريدة، فارس العلوم الذي لا يجارى، ومبيّن غوامضها فلا يحاول ولا يمارى، كاشف الحقائق بنظره الصائب، مظهر الحقائق بفكره الثاقب، المحدِّث في سرّه بالأمور الخفيّات، الكريم الأصل والنفس والذات)[٢٦].

١٤ـ وقال الحضرمي الشافعي: (كان عظيم الشأن، جليل المقدار، وقد زعمت الشيعة الرافضة أنه والد المهديّ المنتظر...)[٢٧].

١٥ـ وقال أبو سالم محمد بن طلحة الشافعي: (إن المنقبة العليا والمزية الكبرى التّي خصّه الله جلَّ وعلا بها، فقلَّدها فريدها، ومنح تقليدها، وجعلها صفة دائمةً لا يبلي الدهر جديدها، ولا تنسى الألسن تلاوتها وترديدها، أنّ المهديّ محمداً نسله المخلوق منه، المنتسب إليه، والبضعة المنفصلة عنه.... وحسب ذلك منقبةً وكفاه)[٢٨].

١٦ـ وقال النبهاني: (الحسن العسكري أحد أئمّة ساداتنا آل البيت العظام وساداتهم الكرام، رضي الله عنهم أجمعين)[٢٩].

والقيمة الاحتمالية لمثل هذه القرينة لا ترقى إلى قوّة القيمة الاحتمالية في القرائن السابقة، فهي أضعف من سابقاتها بنحو (٣٠٪ إلى ٤٠٪).

القرينة الخامسة: وجوب محبتهم، وحرمة بغضهم

اختصّ أهل البيت عليهم السلام ـ بمَنْ فيهم النبيّ صلى الله عليه وآله ـ بهذا الحكم بين الأمة جميعاً بلا منازع، وهذا مورد إجماع بين الأمّة. قال أبو بكر الحضرمي الشافعي: (فتأمل رحمك الله ما ورد في محبتهم ومودتهم، وفي التحذير عن بغضهم، وانظر كيف كانت منازل محبيهم عند الله تعالى وعند جدّهم الأكبر محمد صلى الله عليه وآله. ولا جرم أن كل مؤمن يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر يكون ممتلئ القلب بحبّهم ومودتهم، ولا سيّما إذا بلغه ما

ورد في ذلك من الآيات والأحاديث. ومَنْ لم يكن بهذه الصفة فليتَّهم نفسه في إيمانه. وقد اقتضَتْ الأحاديث المذكورة في هذا الباب وجوب محبة أهل البيت الطاهر، وتحريم بغضهم، وقد صرَّح بذلك الإمام الأعظم محمد بن إدريس الشافعي في قوله السابق:

يـا أهـل بيـت رسـول حـبُّكُمُ فـرضٌ مـن الله في القـرآن أنزلـهُ

يكفيكم من عظيم القَدْر أنكمُ مَنْ لم يُصَلِّ عليكم لا صلاة لـهُ

وقال المجد البغوي في تفسيره: إن مودة النبيّ صلى الله عليه وآله ومودة أقاربه من فرائض الدين. وذكر نحوه الثعلبي. وجزم به البيهقي.

قال القرطبي رحمه الله: والأحاديث تقتضي وجوب احترام آله صلى الله عليه وآله وتوقيرهم ومحبتهم وجوب الفروض التي لا عذر لأحدٍ منها.

ويوافقه ما جاء عن الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي:

رأيـت ولائـي آل طـه فريضـةً على رغم أهل البُعْد يورثني القُرْبا

فما سأل المختارُ أجراً على الهُدى بتبليغـه إلاّ المـودّة في القُرْبـى

قال سيدي الشيخ الكبير عبد الوهاب الشعراني: ويجب اعتقاد وجوب محبة ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله وإكرامهم واحترامهم[٣٠].

والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة ولاحقتَيْها هي بنحو (٦٠٪ إلى ٧٠٪).

القرينة السادسة: وجوب الصلاة عليهم

أجمع الإمامية على وجوب الصلاة على الآل في تشهُّد الصلاة، ووافقهم عليه جملة من فقهاء الجمهور[٣١]. ولا يمكن تبرير وجوب ذلك على أساس القرابة، أو على أساس الحكم التعبُّدي المحض؛ لأن ذكر الرسول صلى الله عليه وآله في التشهُّد إنما هو لحيثية تعليلية، وهي الرسالة، وكونه رسولاً، كما هو مقتضى الشهادة الثانية، فلا بُدَّ أن يكون ذكر الآل عليهم السلام تَبَعاً له لحيثيةٍ ترجع إلى أمر الرسالة أيضاً، لا إلى حيثية شخصية، كالقرابة؛ لكون الصلاة عبادةً محضة، لا مجال فيها لمثل هذه الجهات الشخصية. وعليه فذكرهم عليهم السلام في هذا الأمر العبادي المحض يكشف عن موقعهم

الرسالي عطفاً على موقع صاحب الرسالة.

القرينة السابعة: عدم الافتراق بين القرآن والعترة

إنه لا شَكَّ في وجود الملازمة الدائمة بين العترة والقرآن إلى قيام الساعة. وهذا ما دل عليه نصّ حديث الثقلين المتقدِّم. ومن الواضح أن هذا التلازم ليس من جهة كونهم ذوي قربى؛ إذ لا علاقة لهذه الجهة بمسألة العصمة من الضلالة الواردة في الحديث، فلا بُدَّ أن يكون للعترة شأنٌ في الدين، وليس هو إلاّ الإمامة. وهذا الوجه هو غير الوجه المتقدِّم في القرينة الأولى، وهو وجوب التمسُّك بالعترة المأمور به في حديث الثقلين.

ثانياً: القرائن الناصّة على العدد

القرينة الأولى: وثيقة العهد القديم وما يجري مجراها

١ـ إنّ أقدم وثيقة تأريخية تحدّثت عن فكرة الاثني عشر هي وثيقة العهد القديم أو نصّ التوراة، حيث ورد في سياق بشارة الله تعالى لخليله إبراهيمعليه السلام بولده إسماعيلعليه السلام ما نصّه: «ڤي ليشماعيل بيرختي اوتو ڤي هفريتي اوتو ڤي هربيتي بمئود شنيم عسار نسيئيم يوليد ڤي نتتيف لگوي گدول»[٣٢].

وتعريبه ما يلي: « وأمّا إسماعيل فقد سمعتُ لك فيه، ها أنا أباركه وأُثمره وأكثِّره كثيراً جداً، واثني عشر رئيساً يلد، وأجعله أمّة كبيرة»[٣٣].

وقال ابن كثير: « وفي التوراة التي بأيدي أهل الكتاب ما معناه: إن الله تعالى بشَّر ابراهيم بإسماعيل، وأنه ينمّيه ويكثِّره، ويجعل من ذرّيته اثني عشر عظيماً»[٣٤].

اعتراضان

قد يعترض على هذه القرينة باعتراضين:

الاعتراض الأول: إنّ التوراة كما هو معلومٌ منسوخة بشرع الإسلام، فلا يصح الاستناد إليها.

والجواب: إنّ النسخ إنما يكون في الأوامر والنواهي، دون الأخبار؛ لأنّ الأوامر والنواهي مقرونان بالمصلحة، فإذا اختلفت المصلحة في علم الله وتغيَّرت وجب الاختلاف في الأوامر والنواهي تبعاً، ووقع النسخ فيها، وأما الإخبار عن وقوعٍ فإنه إذا لم يقَعْ المخْبَر به صار الخَبَر كذباً، والله تعالى منزَّهٌ عن الكذب.

الاعتراض الثاني: إن التوراة قد اعتراها التحريف والزيادة والنقصان، فلا يحتج بها.

والجواب: إنّ التغيير المعترض للتوراة لا يتصوّر في الزيادة الدالة على محمدة الإسلام وفضل نبيّهﷺ وأهل بيته، وإنما الواقع منهم حذف ما هذا سبيله، وزيادة ما ينفيه ويضادّه، فمتى ما وجدنا في أيديهم ما يدلّ على فضلهم علمنا أن الله قد صرفهم عن حذفه، وسخَّرهم لنقله؛ لطفاً للمستدلّ به، وإنْ كانوا حذفوا أمثاله، وكتموا كثيراً ممّا عليهم الحجّة في الإقرار به، ولم تقتضِ المصلحة صرفهم عن حذف جميعه[٣٥].

٢ـ نقل السيد ابن طاوس(٦٦٤هـ) من تفسير السدّي ـ من قدماء مفسِّري أهل السنة وثقاتهم ـ قال: «لمّا كرهت سارة مكان هاجر أوحى الله تعالى إلى إبراهيم الخليل فقال: انطلق بإسماعيل وأمّه حتّى تنزله بيتي التهامي ـ يعني مكّة ـ؛ فإني ناشرٌ ذرّيته، وجاعلهم ثقلاً على مَنْ كفر بي، وجاعلٌ منهم نبيّاً عظيماً، ومظهره على الأديان، وجاعلٌ من ذرّيته اثني عشر عظيماً، وجاعلٌ ذرّيته عدد نجوم السماء». وما ذكره السدّي هو رواية رواها ابن أبي جمهور قال: إن سندها صحيحٌ عن النبيّﷺ[٣٦].

وكلام السدّي ناظرٌ إلى المنقول عن التوراة؛ لمطابقته مضموناً.

٣ـ قال أبو الفتح الكراجكي: (أخبرنا القاضي أبو الحسن علي بن محمد السباط البغدادي قال: حدَّثني أبو عبد الله أحمد بن محمد بن أيوب البغدادي الجوهري الحافظ قال: حدَّثنا أبو جعفر محمد بن لاحق بن سابق قال: حدَّثنا هشام بن محمد بن السائب الكلبي قال: حدَّثني أبي، عن الشرقي بن القطامي، عن تميم بن وهلة المري قال: حدَّثني الجارود بن المنذر العبدي، وكان نصرانياً، فأسلم عام الحديبية، وحسن إسلامه، وكان قارئاً للكتب، عالماً بتأويلها على وجه الدهر

وسالف العصر، بصيراً بالفلسفة والطبّ، ذا رأي أصيل ووجه جميل، أنشأ يحدِّثنا في أيام عمر بن الخطاب، قال: وفدتُ على رسول اللهﷺ في رجالٍ من عبد القيس، ذوي أحلام وأسنان، وفصاحة وبيان، وحجّة وبرهان، فلمّا بصروا بهﷺ راعهم منظره ومحضره عن بيانهم، واعتراهم الرعداء في أبدانهم، فقال زعيم القوم لي: دونك من أممت بنا، أمّمه فما نستطيع أن نكلِّمه، فاستقدمت دونهم إليه، فوقفت بين يديه فقلت: سلام عليك يا رسول، بأبي أنت وأمي، ثم أنشات أقول:

يا نبيَّ الهدى أتتك رجالٌ ... قطعت قردداً وآلاً فآلا

جابت البيد والمهامة حتّى ... غالها من طوي السرى ما غالا

إلى قوله:

أنبأ الأولون باسمك فيها ... وبأسماء بعده تتلالا

قال: فأقبل عليَّ رسول اللهﷺ بصفحة وجهه المبارك، شمت منه ضياء، لامعاً ساطعاً كوميض البرق، فقال: يا جارود، لقد تأخّر بك وبقومك الموعد، وقد كنت وعدته قبل عامي ذلك أن أفد إليه بقومي، فلم آتِه، وأتيته في عام الحديبية، فقلت: يا رسول الله بنفسي أنت، ما كان إبطائي عنك إلاّ جلة قومي أبطأوا عن إجابتي، حتّى ساقها الله إليك؛ لما أرادها به من الخير لديك، وأما مَنْ تأخَّر عنه فحظّه فات منك، فتلك أعظم حوبة وأكبر عقوبة، ولو كانوا ممَّنْ رآك لما تخلّفوا عنك.

وكان عنده رجلٌ لا أعرفه، قلتُ: ومَنْ هو؟ قالوا: هو سلمان الفارسي، ذو البرهان العظيم والشأن القديم، فقال سلمان: وكيف عرفته أخا عبد القيس من قبل إتيانه؟ فأقبلت على رسول اللهﷺ، وهو يتلألأ ويشرق وجهه نوراً وسروراً، فقلت: يا رسول الله، إن قِسّاً كان ينتظر زمانك، ويتوكف إبانك، ويهتف باسمك وأبيك وأمّك وبأسماء لستُ أصيبها معك، ولا أراها في مَنْ اتّبعك، قال سلمان: فأخبرنا، فأنشأت أحدِّثهم، ورسول اللهﷺ يسمع، والقوم سامعون واعون. قلتُ: يا رسول الله، لقد شهدت قِسّاً وقد خرج من نادٍ من أندية ياد إلى صحصح ذي قتاد، وسمر وعتاد، وهو مشتمل بنجاد، فوقف في أضحيان ليل كالشمس، رافعاً إلى السماء وجهه وإصبعه، فدنوت منه، فسمعته يقول: اللهم ربّ هذه السبعة الأرفعة والأرضين الممرعة، وبمحمد

والثلاثة المحامدة معه، والعليين الأربعة، وسبطيه التبعة الأرفعة، والسري الألمعة، وسمي الكليم الضرعة، والحسن ذي الرفعة، أولئك النقباء الشفعة، والطريق المهيعة، درسة الإنجيل، وحفظة التنزيل على عدد النقباء من بني إسرائيل، محاة الأضاليل، نفاة الأباطيل، الصادقوا القيل، عليهم تقوم الساعة، وبهم تنال الشفاعة، ولهم من الله فرض الطاعة. ثم قال: اللهمّ ليتني مدركهم ولو بعد لأي من عمري ومحياي، ثم أنشأ يقول:

أقسم قس قسماً ليس به مكتتما — لو عاش ألفي عمر لم يلق منها سأما
حتى يلاقي أحمد والنقباء الحكما — هم أوصياء أحمد أكرم من تحت السما
يعمى العباد عنهم وهم جلاء للعمى — لست بناس ذكرهم حتى أحل الرخما

ثم قلت يا رسول الله: أنبئني أنباك الله بخبر عن هذه الأسماء، التي لم نشهدها، وأشهدنا قِسّ ذكرها، فقال رسول اللهﷺ: يا جارود، ليلة أُسري بي إلى السماء أوحى الله عزَّ وجلَّ إليَّ أن سَلْ مَنْ أرسلنا قبلك من رسلنا على ما بعثوا؟ فقلتُ لهم: على ما بعثتم؟ فقالوا: على نبوّتك وولاية عليّ بن أبي طالب والأئمة منكما، ثم أوحي إليّ: أن التفت عن يمين العرش، فالتفتُّ فإذا عليّ والحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمد بن عليّ وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعليّ بن موسى ومحمد بن عليّ وعليّ بن محمد والحسن بن عليّ والمهديعليهم السلام في ضحضاحٍ من نور يصلّون، فقال لي الربُّ تعالى: هؤلاء الحجج لأوليائي، وهذا المنتقم من أعدائي. قال الجارود: فقال لي سلمان: يا جارود: هؤلاء المذكورون في التوراة والإنجيل والزبور، فانصرفت بقومي وأنا أقول:

أتيتُك يا ابن آمنة الرسولا — لكي بك اهتدي النهج السبيلا
فقلتَ فكان قولُك قولَ حقٍّ — وصدقٌ ما بدا لك أن تقولا
بصرت العمى من عبد شمس — وكلٌّ كان في عَمَه ضليلا
وأنبأناك عن قسّ الأيادي مقالاً — فيكَ ظلت به جديلا
وأسماء عمَتْ عنا فآلت — إلى علمٍ و كنتُ به جهولا(٣٧)

قال الكراجكي بعد نقل هذا الخبر معلّقاً: «وعلمُ قِسٍّ بحال رسول اللهﷺ

قبل بعثته وبالأئمة الأوصياء صلوات الله من بعده وعددهم وأسمائهم ومنزلتهم عند الله تعالى وعظم شأنهم ما كان ليحصل له إلاّ بسماعه من أنبياء الله سبحانه وأوصيائهم صلوات الله عليهم، أو من صحيح الكتب وثابت الآثار المنقولة عنهم. وشهادة سلمان الفارسي رضي الله عنه بمثل ذلك ـ وقد كان معمِّراً ـ يؤكِّد ما ذكرناه، ويوضِّح ما قلناه، والحمد لله إذ كانت النصوص على ساداتنا صلوات الله عليهم متناظرة، وقد ذكرهم الله في الكتب السالفة، وأعلمت الأنبياء عليهم السلام بهم الأمم الماضية، ونقل النص عليهم من رسول الله صلى الله عليه وآله المخالف والمؤالف»[٣٨].

وقد رواه أيضاً من أصحابنا ابن عيّاش من طرق العامّة فقال: (ومن أتقن الأخبار المأثورة وغريبها وعجيبها، ومن المصون المكنون في أعداد الأئمة وأسمائهم من طريق العامة، هو خبر الجارود بن المنذر، وإخباره عن قِسّ بن ساعدة)[٣٩].

أقول: قد ورد خبر قِسّ الأيادي في مصادر الجمهور أيضاً، ولكن خالياً عن ذكر الأئمة عليهم السلام وعددهم، وإنما اقتصر على البشارة بالنبيّ صلى الله عليه وآله.

قال ابن كثير بعد إيراد الخبر: «وأصله مشهور. وهذه الطرق على ضعفها كالمتعاضدة على أصل القصة»[٤٠].

وقد يُقال: إنّ ما ذكرتموه خالٍ من الإلزام لغير الشيعة، فلا يصلح للاحتجاج عليهم؛ لأنه من منفردات مصادر الشيعة، فلا يصلح للقرينية.

والجواب على ذلك:

١ـ إنّ هذا الجزء لو كان وارداً لوحده لصحّ الاعتراض المذكور، ولكن مع وروده مقروناً بما في التوراة وخبر السدّي المتقدِّم عن تفسيره فإنه لا يخلو حينئذٍ من عضد وتأييد للمطلوب.

٢ـ إنّ الاستشهاد بهذا الجزء نافعٌ للشيعة أنفسهم في الاستدلال على مطلوبهم، كما هو واضح.

٣ـ إن ما ذكر من خبر قِسّ هو جزءٌ من مجموع القرينة الدالّة على المطلوب، لا جميعها.

والقيمة الاحتمالية لهذه القرينة ـ نظراً لسندها ومصدرها ـ تتراوح بين (٦٠٪ إلى ٧٠٪).

القرينة الثانية: نصوص الاثني عشر

وهي عمدة القرائن العَدَدية في المقام؛ لقوّة قيمتها الاحتمالية سَنَداً ودلالة بما يصل إلى أكثر من (٩٥٪)، وقد روتها مصادر الفريقين بصيغ عديدة.

فقد روى البخاري عن جابر بن سمرة، عن النبيّ‌ﷺ قال: «يكون اثنا عشر أميراً، فقال كلمةً لم أسمعها، فقال أبي: إنه قال: كلهم من قريش»[٤١].

ونقل ابن كثير عنه، بدل (أميراً): (خليفة)[٤٢].

وروى مسلم عن جابر بن سمرة، عن النبيّ‌ﷺ قال: «إن هذا الأمر لا ينقضي حتّى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة. قال: ثم تكلّم بكلامٍ خفي عليَّ، قال: فقلتُ لأبي: ما قال؟ قال: كلّهم من قريش»[٤٣].

وروى مسلم أيضاً عن جابر بن سمرة، عن النبيّ‌ﷺ قال: «لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة، ثمّ قال كلمة...»[٤٤]، أو: «لا يزال هذا الدين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفة»[٤٥].

وروى مسلم أيضاً عن جابر بن سمرة، عن النبيّ‌ﷺ قال: «لا يزال هذا الدين قائماً حتّى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلّهم من قريش»[٤٦].

وروى أحمد عن جابر بن سمرة، عن النبيّ‌ﷺ، في حجّة الوداع، قال: «إنّ هذا الدين لن يزال ظاهراً على مَنْ ناواه، لا يضرّه مخالفٌ ولا مفارق، حتّى يمضي من أمّتي اثنا عشر خليفة»[٤٧].

وروى نحوه الخزّاز القمي الرازي عن جابر بن سمرة قال: أتيتُ النبي‌ﷺ فسمعته يقول: «إن هذا الأمر لن (لا خ ل) ينقضي حتّى يملك اثنا عشر خليفة، وقال كلمةً خفيّة (خفيفة خ ل)، فقلت لأبي: ما قال؟ فقال: كلّهم من قريش»[٤٨].

كما رواه أحمد أيضاً عن ابن مسعود، أنه سئل: هل سألتم رسول الله عن كم يملك هذه الأمة؟ فقال: نعم، ولقد سألنا رسول الله‌ﷺ فقال: «اثنا عشر، كعدّة نقباء بني اسرائيل»[٤٩].

وروى نحوه الخزّاز القمي عن ابن مسروق قال: كنا نحن عند عبد الله بن مسعود نعرض مصاحفنا عليه، إذ يقول له فتىً شاب: هل عهد إليكم نبيّكم‌ﷺ كم

يكون من بعده خليفة؟ قال: إنك لحَدَث السنّ، وإن هذا شيءٌ ما سألني عنه أحدٌ قبلك. نعم، عهد إلينا من بعده اثنا عشر خليفة بعدد نقباء بني إسرائيل[٥٠].

كما رواه الطبراني بسنده عن جابر بن سمرة، عن النبيّ ﷺ قال: «يكون لهذه الأمة اثنا عشر قيِّماً، لا يضرّهم مَنْ خذلهم»[٥١].

وأيضاً رواه الطبراني عن جابر بن سمرة، عن النبيّ ﷺ قال: «اثنا عشر قيِّماً من قريش، لا يضرّهم عداوة مَنْ عاداهم»[٥٢].

وروى نحوه ابن شهرآشوب عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «يكون منّا اثنا عشر خليفة، ينصرهم الله على مَنْ ناوأهم، لا يضرّهم مَنْ عاداهم...، الخبر»[٥٣].

البحث السندي

يقع الكلام في أسانيد مصادر الجمهور تارةً؛ وأخرى في مصادرنا.

أما بالنسبة لمصادر الجمهور فقد ورد الحديث في صحيح البخاري ومسلم والترمذي وأبي داوود. وفي ذلك غنىً عن دراسة تفاصيل السند.

وأما بالنسبة لمصادرنا فقد ورد بعشرات الطرق، بما يبلغ أو يفوق حدَّ التواتر. وقد بلغت عدد رواياته ما يقرب من الثلاثمائة رواية[٥٤]، بل قد أفرد بعض مصنِّفينا القدامى مصنَّفات خاصّة للحديث، مثل: كتاب (مقتضب الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر)، للمحدِّث الشيخ أحمد بن عبيد الله بن عياش الجوهري(٤٠١هـ)؛ وكتاب (كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الإثني عشر)، للمحدِّث الشيخ أبي القاسم عليّ بن محمد بن عليّ الخزّاز القمّي(القرن الرابع الهجري)؛ وكتاب (الاستنصار)، للشيخ الجليل محمد بن عثمان الكراجكي(٤٤٩ هـ)؛ وكتاب (منتخب الأثر)، للشيخ لطف الله الصافي، وقد صرح الشيخ الصافي بالتواتر فيها، مشيراً إلى بعض مصادر العامة للحديث، قائلاً: (اعلم أن الاخبار المتواترة الدالة على أن الأئمة اثنا عشر مأثورة عن النبيّ ﷺ وأهل البيت من طرق الفريقين، وقد أخرج كثيراً منها جمعٌ من أكابر علماء العامة، كأحمد بن حنبل في مسنده من خمس وثلاثين طريقاً، والبخاري ومسلم في الصحيحين، والترمذي، وأبي داوود، والطيالسي، والخطيب، وابن

عساكر، والحاكم، وابن الديبع، والسيوطي، والمتقي، والبغوي، وابن حجر، والحميدي، والطبراني، والشيخ منصور علي ناصف، وأبي يعلى، والبزار، وغيرهم)[٥٥].

البحث الدلالي

لم يقع كلامٌ بين أعلام الفريقين في جهة السند.

وإنما وقع الكلام بينهم في جهة الدلالة، فقد حمله علماء الجمهور على جهة (الإخبار)، ولذا طبّقوه على مَنْ تصدّى للخلافة بالفعل، كالخلفاء الأربعة، وبعض الأمويين، كمعاوية ويزيد ونحوهما. ولهم في ذلك أقوال مختلفة في تطبيقها عليهم، تصل إلى ما يقرب من خمسة عشر قولاً[٥٦].

وأما الإمامية فقد حملوا هذه الروايات على (الإنشاء)، دون (الإخبار)؛ لاستحالة أن تكون عزّة الإسلام وديمومته ـ كما تشير إليه نصوص الأحاديث ـ بخلافة مثل معاوية ويزيد ومروان. وعليه فإن هذه الأخبار هي في مقام إنشاء الخلافة للأئمة الطاهرين عليهم السلام. ولذا أجمع أئمة أهل البيت عليهم السلام وعلماء مدرستهم على تفسيرٍ واحد للنصوص المتقدّمة، وهو أنّ المراد بالخلفاء فيها هم الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، الذين نصّبهم النبي صلى الله عليه وآله لأمر الإمامة.

والوجه في التمسُّك بروايات الاثني عشر من طرق الجمهور هو إلزام الخصم بما يرويه في مصادره. وأما الوجه في التمسُّك بهذه الروايات من طرق الخاصة **فقد يقول قائلٌ** بمنعه؛ لتوقُّفه أوّلاً على إثبات إمامتهم من غير طريقهم ـ وإلاّ لزم الدور ـ، ثم بعد ذلك يحتجّ بقولهم.

لكنه مندفعٌ: بأنا لا نحتجّ على إمامتهم عليهم السلام بدعواهم الإمامة لأنفسهم، حتّى يلزم الدور، بل برواياتهم عن النبيّ صلى الله عليه وآله ما يثبت إمامتهم، ولا إشكال في أنهم من أوثق الرواة وأصدقهم بالاتّفاق، إنْ لم يكونوا أوثقهم وأصدقهم على الإطلاق.

على أن دعواهم الإمامة لأنفسهم لا يُستهان بها بعد تسالم جمهور المسلمين على علمهم وورعهم وأمانتهم، مع ما هو المعلوم من أن مرادهم بالإمامة هي الإمامة بتعيين

من الله تعالى، وإبلاغ من رسولهﷺ[٥٧].

وعلى أيّ حال فنحن نذكر الوجوه التي يمكن التمسُّك بها لتطبيق أحاديث الاثني عشر على أئمة أهل البيتعليهم السلام:

الوجه الأول: انحصار دعوى إمامة الأئمة الاثني عشر بخصوص الإمامية، دون غيرهم، فلا منازع لهم في دعواهم ذلك، فيثبت مدَّعاهم؛ لأن دعوى خصوصية العدد ممّا لم يشاركهم فيها أحدٌ. وقد استُدلّ بهذا الوجه في كلمات علماء الإمامية في تقريب الاستدلال بهذه الأخبار. وإليك بعض كلماتهم في المقام:

١ـ قال الشيخ الطوسي: (وأما الدليل على أن المراد بالأخبار والمعنيّ بها أئمتناعليهم السلام فهو أنه إذا ثبت بهذه الأخبار أن الإمامة محصورة في الاثني عشر إماماً، وأنهم لا يزيدون ولا ينقصون، ثبت ما ذهبنا إليه؛ لأن الأمّة بين قائلين: يعتبر العدد الذي ذكرناه فهو يقول: إن المراد بها مَنْ يذهب إلى إمامته، ومَنْ خالف في إمامتهم لا يعتبر هذا العدد، فالقول ـ مع اعتبار العدد ـ أن المراد غيرهم خروجٌ عن الإجماع، وما أدّى إلى ذلك وجب فساده)[٥٨].

٢ـ وقال تقي الدين الحلبي في مقام الاستدلال بهذه الأخبار على الإمامة: (وثبوت النصّ منهعليه السلام على هذا العدد المخصوص ينوب مناب نصّه على أعيان أئمتناعليهم السلام؛ لأنه لا أحد قال بهذا في نفسه غيرهم، وشيعتهم لهم، فوجب له القطع على إمامتهم)[٥٩].

وقال في موضعٍ آخر: (إن ورود الخبر متناصر بنقل الدائن بضمنه ـ أي الذي يدين بمضمونه ـ، والمخالف في معناه برهان صحّته؛ إذ لا داعي للمحجوج ـ أي المخالف ـ إلاّ الصدق الباعث على روايته، وإذا ثبت صدقه اقتضى إمامة المذكورين فيه؛ لكونه نصّاً على عددٍ لم يشركهم فيه أحدٌ)[٦٠].

٣ـ وقال السيد ابن طاووس: (إنّ هذا القول بالاثني عشر خليفة بعد الرسولﷺ ممّا لم يلتزم به أحدٌ من الأمة غير الإمامية، وعليه فتكون هذه الأحاديث دالّةً على قولهم بإمامة الأئمة الاثني عشرعليهم السلام)[٦١]. وقال أيضاً: (وهذا العدد ما عرفنا أن أحداً اعتقده غير الإمامية، وهو تصديقٌ لما أنت عليه وسلفك من اعتقاد إمامة الاثني عشر)[٦٢].

٤ـ وقال ابن شهرآشوب: (وإذا ثبت بهذا العدد المخصوص ثبتت إمامتهم؛ لأنه ليس في الأمّة مَنْ قد ادّعى هذا العدد سوى الإمامية)[٦٣].

والمتحصِّل: إنه يمكن تحليل هذا الاستدلال إلى الخطوات التالية:

أوّلاً: وجود النصوص على الخلفاء الاثني عشر بعد النبيّ.

ثانياً: عدم وجود مدّعٍ لإمامة الائمة الاثني عشر في الأمّة غير الإمامية، حتى عرفوا بالإمامية الاثني عشرية؛ لقولهم بإمامتهم، فهم يدَّعون ذلك بلا منازع لهم فيه بين الأمّة.

أقول: لا بُدَّ هنا من إضافة قيدٍ لازم، وهو اشتراط انطباق وتواجد جميع الخصوصيات الواردة في الأحاديث بالنسبة لهؤلاء الاثني عشر.

ثالثاً: إذن لا بُدَّ أن يكون المراد بالاثني عشر هم هؤلاء الذين تدَّعيهم الإمامية. وهذه النتيجة واضحة الثبوت والترتُّب، وإلاّ لزم الإهمال واللغوية في هذه الأحاديث، بعد فساد انطباقها على المحاولات السابقة.

الوجه الثاني: ورود هذا التطبيق على أسماء أئمتنا في نفس النصوص المروية عن النبي، والتي تسرّب بعضها في مصادر الجمهور، مثل:

ما رواه الجويني الشافعي بإسناده عن ابن عباس، عن رسول الله قال: «أنا سيد المرسلين، وعلي بن أبي طالب سيد الوصيّين، وإن أوصيائي بعدي اثنا عشر، أوّلهم عليّ بن أبي طالب وآخرهم القائم»[٦٤].

وما رواه القندوزي الحنفي بإسناده عن عليٍّ قال: قال رسول الله: «الأئمة بعدي اثنا عشر، أوّلهم أنت يا عليّ، وآخرهم القائم، الذي يفتح الله عزَّ وجلَّ على يديه مشارق الأرض ومغاربها»[٦٥].

وما رواه الجويني بإسناده عن عليٍّ قال: قال رسول الله: «أنا واردكم على الحوض، وأنت يا عليّ الساقي، والحسن الرائد، والحسين الآمر، وعليّ بن الحسين الفارط، ومحمد بن عليّ الناشر، وجعفر بن محمد السائق، وموسى بن جعفر محصي المحبين والمبغضين وقامع المنافقين، وعليّ بن موسى معين المؤمنين، ومحمد بن عليّ منزل أهل الجنة في درجاتهم، وعليّ بن محمد خطيب شيعته ومزوِّجهم الحور

العين، والحسن بن عليّ سراج أهل الجنة يستضيئون به، والمهديّ شفيعهم يوم القيامة، حيث لا يأذن الله إلاّ لمَنْ يشاء ويرضى»[٦٦].

وروى القندوزي الحنفي عن عبد الملك بن عمير، عن جابر بن سمرة قال: كنت مع أبي عند النبيّ‌ﷺ، فسمعته يقول: «بعدي اثنا عشر خليفة، ثم أخفى صوته، فقلتُ لأبي: ما الذي أخفى صوته؟ قال: قال: «كلّهم من بني هاشم»[٦٧].

الوجه الثالث: ورود هذا التفسير في أحاديث أئمة أهل البيت‌عليهم السلام أنفسهم بشكلٍ متواتر[٦٨]، وهم صادقون في ما يدَّعون؛ لكونهم من المطهَّرين بنصّ آية التطهير، ولعدالتهم ووثاقتهم لدى جميع الأمّة، كما تقدّمت كلمات أعلام المخالفين فيهم، فلا بُدَّ أن يصدَّقوا في ما يدّعون.

إنْ قلتَ: لا رَيْبَ في صدقهم، إنما الكلام في صدور هذا الادّعاء منهم وثبوته عنهم؛ فإنّ ما رويتموه هو حجّةٌ من طرقكم، لا من طرقنا.

قلتُ: لا يمكن الحكم بسقوط جميع هذه الأحاديث عند الخصم بدعوى ورودها من طرق الخاصة؛ وذلك لورودها بشكلٍ متواتر مفيد للاطمئنان عن أشخاص مختلفين في الأزمنة والأمكنة والخصوصيات، بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب. ومثل هذا التواتر حجّةٌ. ولذا كان التواتر في إثبات النص القرآني ـ في مقابل من ينكره ـ حجّةً على غير المسلمين من أهل الملل والنحل الذين ينكرون أصل القرآن. كما أنه حجّةٌ أيضاً في إثبات بعثة نبينا قبل أكثر من ألف عام في مقابل مَنْ ينكر أصل وجود شخص باسم محمد‌ﷺ في الجزيرة العربية، حيث يدَّعي بعض الغربيين أن هذه النبوة منتحلةٌ اختلقها العرب؛ لتعزيز مكانتهم بين الأمم، فاختلقوا هذه الشخصية الوَهْمية وسمّوه نبياً. كما أن التواتر حجّةٌ في إثبات نبوّة أيّ نبيٍّ من الأنبياء، كموسى وعيسى وغيرهم‌عليهم السلام، أو إثبات أيّ حقيقةٍ تأريخية أخرى، يُراد إنكارها مع أنها من المتواترات.

وعلى فرض التسليم بعدم تواترها فلا يمكن إسقاطها من الاعتبار بالجملة هكذا، من دون دراسة لأسانيدها وإثبات ضعفها، ولا سيَّما أن فيها الصحاح، وفي رواتها الثقات.

وعلى فرض عدم تسليم الخصم بذلك كلّه فهذا الوجه نافعٌ على المستوى الشيعي للشيعة لإثبات إمامة أئمتهمعليهم السلام.

الوجه الرابع: إجماع أهل البيتعليهم السلام على هذا الرأي، كما يكشف عن ذلك الروايات الواردة عنهمعليهم السلام، وكذلك الارتكاز الذهني التأريخي لدى أجيال المسلمين المتعاقبة، الدالّ على ذهاب الشيعة إلى القول بإمامتهم، مع عدم نفي الأئمةعليهم السلام لذلك، أوالبراءة ممّا تقوله الشيعة فيهم، فلو كان ذلك كذباً عليهم لتبرّأوا منه، كما تبرّأوا من أمثاله من الغلوّ والاتجاهات الفكرية المنحرفة، بل إنهمعليهم السلام بالعكس كانوا يتبنّون فكرة الاثني عشر، ويروّجونها بشدّة.

قال ابن شهرآشوب: (أجمع أهل البيت خَلَفاً عن سَلَف، عن آبائهم، وعن النبيّعليه السلام، على عددهم وأسمائهم، وذكر استخلافهم. وإجماعهم حجّةٌ)[٦٩]. وكيف لا يكون إجماعهم حجّةً وإجماع غيرهم حجّةٌ؟!

إنْ قلتَ: إن ظاهر الأحاديث ثبوت الخلافة الفعلية لهؤلاء الاثني عشر، في حين أن الأئمةعليهم السلام لم يحكموا بالفعل، عدا أمير المؤمنين والإمام الحسنعليهما السلام. قال ابن كثير بعد نقله روايات الاثني عشر: «وهؤلاء غير الذين تقول بهم الشيعة؛ لأنهم ملكوا، وأئمة الشيعة لم يملكوا»[٧٠].

قلتُ: إن هذه الأحاديث واردةٌ في مقام الإنشاء والتنصيب، لا الإخبار والإعلام، فهي نظير قولهصلى الله عليه وآله: «الناس تبعٌ لقريش» من جهة كونه أمراً بصيغة الخبر، أي ائتمّوا بقريش، وكونوا لهم تبعاً، ونظير قولهصلى الله عليه وآله أيضاً: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»، فإن المراد به الحكم والأمر باتّباعهم[٧١].

تطبيق باقي خطوات المنهج الاستقرائي

كلّ ما تقدَّم من البحث ـ وإنْ طال ـ كان في بيان الخطوة الأولى من المنهج الاستقرائي، وأما سائر الخطوات الأخرى لهذا المنهج فهي:

الخطوة الثانية

إن الفرضية الصالحة لتفسير جميع هذه المعطيات وتبريرها بما ينسجم معها

بكلّ وضوحٍ، ومن دون تكلُّف، هو تفسيرها بإمامتهم؛ لأنّ جميع تلك المعطيات ـ من الآيات والروايات والعقل ـ تشكِّل على المستوى السندي والمستوى الدلالي ـ كما تقدَّم شرحه ـ قرائن قوية على إرادة هذه الفرضية؛ إمّا من خلال نصّه؛ أو ظهورها ـ كما تقدَّم شرحه ـ.

الخطوة الثالثة

إذا لم تكن الفرضية المذكورة صالحةً لتفسير جميع المعطيات والنصوص السابقة ـ رغم كثرتها وتنوُّعها ـ فما هي إذن الفرضية البديلة لكلّ ذلك؟

يمكن أن تكون الفرضية البديلة ـ على أحسن التقادير ـ هي فرضية إثبات فضيلة أهل البيت باعتبار صلاحهم وعلمهم وقرابتهم من النبيّ، أي إن الحيثية التعليلية لفضلهم مركَّبة من هذه العناصر الثلاثة: (الصلاح؛ والعلم؛ والقرابة)، والفصل المميِّز فيها هو القرابة، كما لا يخفى، وإلاّ فإنّ كلّ واحدٍ من هذه العناصر الثلاثة يمكن أن يتَّصف به غيرهم.

فهل يمكن القبول بهذه الفرضية لتفسير كلّ هذه المعطيات والروايات، وأنها جاءت من أجل خصوصية القرابة فقط؟ وهل أن فضيلة القرابة لوحدها تستدعي صدور مثل هذا الكمّ الهائل من الروايات؟

إن هذه الفرضية تستبطن افتراضات عديدة، فهي تستبطن افتراض ارتكاب مخالفة الظاهر في جميع الألفاظ الواردة في هذه المعطيات ـ كأحاديث الثقلين والغدير والمنزلة وغيرها ـ، وحملها على غير ظواهرها وسياقاتها. كما تستبطن أيضاً افتراض أن النبيّ لم ينطلق في تحديد الموقف تجاه قرابته من منطلقٍ رسالي، بل انطلق في جميع هذه المعطيات والبيانات ـ منذ صدر الدعوة حتّى ختامها ـ من منطلق أُسَري وعاطفي؛ تكريساً لمبدأ القرابة والعشيرة الذي أراد أن لا يكون هو المعيار في التفاضل. كما تستبطن أيضاً افتراض أن يكون كلّ هذا الحشد الهائل من المعطيات والروايات والقرائن متناسبا كمّاً وكيفاً مع أهمّية القضية التي يراد إثباتها، وهي قضية فضيلة قرابته ووجوب احترامهم، بمعنى أنّ قضيةً بهذا الحجم تستدعي

بشكلٍ منطقي وطبيعي ورود كلّ هذه البيانات القرآنية والنبوية على طول خط الدعوة، وبمختلف الأشكال الفعلية والقولية. كما تستبطن أيضاً ارتكاب مخالفة الظاهر لحديث الاثني عشر، الذي ورد فيه تسميتهم بالخلفاء والأئمّة والأمراء والقيِّمين على الدين، وفي بعض الروايات وردت أسماؤهم الاثنا عشر.

الخطوة الرابعة ــ

إذا كانت فرضية تفسير اجتماع كلّ هذه المعطيات لتأكيد فضيلتهم ضعيفةً فمن المؤكَّد جدّاً إذن صحة فرضية إمامتهم وولايتهمﷺ؛ لأن الأمر لا يخلو من أحد هاتين الفرضيتين، وقد بان خطأ إحداهما.

الخطوة الخامسة ــ

أن نربط بين الترجيح الذي قرَّرناه في الخطوة الرابعة لفرضية الإمامة وبين ضآلة الاحتمال للفرضية المعاكسة، ويعني هذا الربط بين النقطتين أنّ درجة الترجيح للفرضية الأولى تتناسب عكسياً مع ضآلة الاحتمال للفرضية الثانية، فكلّما كان هذا الاحتمال أكثر ضآلة كان ذلك الترجيح أكثر إقناعاً، وأكبر قيمة.

شبهة معارضة المنهج الاستقرائي المذكور بمنهجٍ استقرائي مماثل ــ

قد يُقال بأن ثبوت إمامة أهل البيتﷺ حسب المنطق الاستقرائي بالشكل السابق يتوقَّف في المقابل على إبطال دعوى مَنْ يدعي إثبات الخلافة في غيرهم بنفس المنهج الاستقرائي، من خلال جمع القرائن والشواهد على إمامة غير أهل البيتﷺ.

والجواب: إن المنهج المذكور غيرُ قابلٍ للتطبيق على خلافة الخلفاء؛ لأن هذا المنهج قائمٌ على حساب الاحتمالات وتجميع القرائن والشواهد. وحَسْب مدرسة الخلفاء لا يوجد سوى دليلٍ واحد يتمسَّكون به لخلافتهم، وهو الإجماع ورأي أهل الحَلّ والعَقْد، وأمّا الفضائل المروية في حقّ الخلفاء فهي على فرض صحتها غيرُ كافيةٍ لإثبات مقام الخلافة، وإنما تدلّ على الفضل فحَسْب. وعليه فالمنهج المذكور غيرُ قابلٍ

للتطبيق لإثبات خلافة الخلفاء من الأساس.

إنْ قلتَ: سلَّمنا انتفاء المنهج الاستقرائي لإثبات دعوى الخصم، ولكن إمامة أهل البيتعليهم السلام تتوقَّف منطقياً على إبطال حجّة الخصم في إثبات خلافة غيرهم، حتّى وإنْ لم تكن تلك الخلافة ثابتة حَسْب المنهج الاستقرائي؛ لأنها يمكن أن تثبت بغير هذا المنهج، وحينئذٍ يكون ثبوتها بمنزلة المانع تجاه الأدلّة المثبتة لإمامة أهل البيتعليهم السلام.

قلتُ: نلتزم بذلك. ولذا ينبغي البحث في هذه الجهة على نحو الاختصار، فنقول:

إن عمدة الدليل لدى الخصم، كما مرّ، هو الإجماع، على ما صرَّحوا به. قال الجرجاني في شرح كلام القاضي الأيجي: «في الامام الحقّ بعد رسول اللهصلى الله عليه وآله، وهو عندنا أبو بكر، وعند الشيعة عليّ.. لنا وجهان: **الأول**: إن طريقه إما النصّ؛ أو الإجماع بالبيعة (أما النصّ فلم يوجد؛ لما سيأتي، وأما الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقاً) من الأمّة»(٧٢).

ويَرِدُ عليه:

أولاً: منع الاجماع كبرى، كما هو مبيّن في محلّه، ولا مجال للتعرُّض له هاهنا(٧٣).

ثانياً: على فرض التسليم بحجّية الإجماع، فإنه ممنوعٌ صغرى؛ لتخلُّف جمع كثير من الصحابة عنها، كأمير المؤمنينعليه السلام، والعباس، وابنه عبد الله، وسلمان، والمقداد، والزبير، وعمّار، وخزيمة بن ثابت، وأُبيّ بن كعب، وأبي ذرّ، والبراء بن عازب، وخالد بن سعيد بن العاص، وأبي سفيان، وفروة بن عمرو، ودقة الأنصاري(٧٤).

قال ابن حِبّان في توضيح وصف عمر لبيعة أبي بكر بأنها فلتة: (قال أبو حاتم رضي الله عنه: إن بيعة أبي بكر كان ابتداؤها من غير ملأ، والشيء الذي يكون من غير ملأ يقال له: الفلتة)(٧٥).

إنْ قلتَ: إنهم بايعوا لاحقاً.

قلتُ: على فرض حصول البيعة بعد ذلك طَوْعاً فهي متأخِّرة، وحينئذٍ يطرح السؤال التالي: كيف كان يتصرَّف الخليفة في تلك البرهة التي لم يبايعوا فيها؟ هل كان يتصرَّف كخليفة، علماً أن الدليل على اعتبار وحجّية خلافته بعْدُ لم ينعقد، أم

كان ينتظر انعقاد الإجماع من المسلمين حتّى يتصرَّف كخليفة؟

ثالثاً: إن توظيف الإجماع كدليلٍ هو من إنتاج الفكر الكلامي المتأخِّر، فلم يتمسَّك به الصحابة الذين حضروا السقيفة أنفسهم، ولم يتمسَّكوا ـ ولو في مورد واحد ـ بهذا الدليل، وإنما كانت حجّتهم في ذلك اجتناب الفتنة ورعاية المصلحة، وذلك باعتراف أول المبايعين، وهو عمر بن الخطّاب، الذي يصف وقائع تلك البيعة وكيفية حصولها، فيقول: (فارتفعت الأصوات، وكثر اللغط، فلمّا أشفقتُ الاختلاف قلتُ لأبي بكر: ابسط يدك أبايعك، فبسط يده، فبايعته، وبايعه المهاجرون والأنصار... خشينا إنْ فارقنا القوم ولم تكن بيعةٌ أن يحدثوا بعدنا بيعةً؛ فإما أن نتابعهم على ما لا نرضى؛ أو نخالفهم فيكون فسادٌ)[٧٦].

بل ثمّة مواقف وتقييمات صدرت عن الخليفتين تنمّ عن قيمة تلك البيعة، وعدم استنادهم فيها إلى إجماع أو غيره:

ـ قال أبو بكر، نادماً على بعض ما صدر منه: (وددْتُ لو أني كنتُ سألت رسول اللهﷺ لِمَنْ هذا الأمر فلا ينازعه أحدٌ)[٧٧]. فلِمَ الأسف لو كان الإجماع حجّة معذِّرة وشرعية؟!

ـ وقال عمر في تقييم بيعة أبي بكر: (إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة، وتمَّتْ، ألا إنها كانت كذلك، ولكنْ وقى الله شرَّها)[٧٨]. فلو كان الإجماع حجة فلماذا يصفها بالفلتة، ويوجب قتل مَنْ يعود إليها ثانيةً[٧٩].

رابعاً: إن حال هذا الإجماع المتأخِّر عن بيعة أهل الحَلّ والعَقْد لا يخلو إما أن يكون كاشفاً عن حجّية بيعتهم، أو منشأ لها. فإنْ كان كاشفاً عن حجّيتها رجع السؤال ثانية عن مستند هذه البيعة ما هو؟ وإنْ كان منشأً لها لزم تأخُّر ما شأنه التقديم، فإن السبب والمنشأ متقدِّم على المسبَّب، والمفروض أن الإجماع متأخِّر عن بيعتهم؛ لأنه حصل بشكلٍ تدريجيّ ومتأخِّر.

خامساً: إنه لو تمّ الاجماع دليلاً ـ صغرىً وكبرىً ـ في بيعة أبي بكر فلا وَقْع لمثل هذا الدليل في خلافة مَنْ تعقَّبه؛ لكونها تمَّتْ ـ غالباً ـ عن طريق الاستخلاف.

إن قلتَ: إن الخليفة المنتخب هو الذي عيَّن الخليفة بعده، فيكون الثاني نتاجاً

لبيعة وإجماع الأمّة في الأول.

قلتُ: إن القَدَر المتيقّن من تخويل الأمة وبيعتها للأوّل هو إدارة أمورها في حياته، وأما تخويله ذلك لِمَنْ بعد موته فهو إنْ لم يكن مقطوع العدم، فهو مشكوكٌ وخارج عن عقد البيعة.

الخاتمة

لقد اتّضح من خلال هذه الدراسة إمكانية التجديد في المناهج الاستدلالية الكلامية. وكان المنهج الاستقرائي أحدها. وربما يمكن التجديد باستحداث مناهج أخرى؛ تحقيقاً للتنمية العلمية المنشودة. وقد حاولت هذه الدراسة المتواضعة إثبات إمامة أهل البيت عن طريق المنهج الاستقرائي وحساب الاحتمالات. وتعتبر مسألة الإمامة ـ بما لها من مكانة في البحث الكلامي ـ إحدى الميادين المستحدثة لتطبيق لهذه النظرية. وبهذا نطمح إلى تطبيقاتٍ أخرى لهذا المنهج على صعيد بحث الإمامة وفروعها أو غيرها من مسائل البحث الكلامي.

الهوامش

(١) وهذا ما أشار إليه الإمام الرضا من أن الناس لو عرفوا محاسن كلامنا لاتّبعونا، فالإمام يشير إلى هذه الإشكالية المعرفية، ويرسم منهجاً عامّاً وقاعدة كلية تعالج كيفية التعريف بمذهب أهل البيت.

(٢) وهناك عاملٌ ثالث، وهو العامل الخارجي الذي يرتبط بسلوك أتباع أهل البيت، الذي يسبب ابتعاد الآخرين عن منهجهم، ولذا أمروا شيعتهم أن يكونوا زيناً لهم، ولا يكونوا شيناً عليهم.

(٣) تقريب المعارف: ١١٩.

(٤) ذكرى الشيعة ١: ٥٨.

(٥) ينابيع المودة ٣: ٢٩٣، الباب ٧٧.

(٦) رشفة الصادي: ١٦١ ـ ١٦٣.

(٧) مختصر التحفة الاثني عشرية: ٥٥.

(٨) منهاج السنة ٤: ٢١٣.

(٩) سير أعلام النبلاء ٤: ٣٩١، ٣٩٨، ٣٨٧.
(١٠) تذكرة الحفاظ ١: ٧٥.
(١١) المصدر السابق ٤: ٤٠٢.
(١٢) المصدر السابق ٤: ٤٠٤.
(١٣) المصدر السابق ١٣: ١٢٠.
(١٤) وفيات الأعيان ١: ٢٩١.
(١٥) تهذيب التهذيب ٢: ٨٨.
(١٦) سير أعلام النبلاء ٦: ٢٥٨.
(١٧) التهذيب ٢: ١٠٤.
(١٨) سير أعلام النبلاء ١٣: ١٢٠.
(١٩) مطالب السؤول: ٧٦.
(٢٠) المصدر السابق ٩: ٣٩٢.
(٢١) تاريخ الإسلام ١٥: ٣٨٥ (حوادث ٢٢٠).
(٢٢) تذكرة خواصّ الأمة: ٣٥٨؛ وفيات الأعيان ٢: ١٥٣.
(٢٣) تاريخ الإسلام ١٥: ٣٨٥ (حوادث ٢٢٠).
(٢٤) تاريخ الإسلام ١٥: ٣٨٥ (حوادث ٢٢٠).
(٢٥) شذرات الذهب ٢: ١٢٨.
(٢٦) الفصول المهمة في معرفة الأئمة: ٢٩٠.
(٢٧) وسيلة المآل في عدّ مناقب الآل، مخطوط، نقلاً عن: شرح منهاج الكرامة: ٢٣٥.
(٢٨) مطالب السؤول في مناقب آل الرسول: ٤٧٧.
(٢٩) جامع كرامات الأولياء ١: ٣٨٩.
(٣٠) رشفة الصادي: ٩٥ ـ ٩٧.
(٣١) انظر: الصواعق المحرقة: ١٤٧؛ جلاء الأفهام: ٢٧٦، الباب السادس؛ تفسير القرآن العظيم ٣: ٥٥٨؛ أحكام القرآن ٣: ١٥٨٤؛ رشفة الصادي: ٧٢.
(٣٢) الكتاب المقدس: ٢٢ ـ ٢٣، سفر التكوين، الإصحاح ١٧، الآية ٢٠ (الأصل العبري)، نقلاً عن: أهل البيت عليهم السلام في الكتاب المقدَّس: ١٠٥.
(٣٣) المصدر السابق: ١٧ (الترجمة العربية).
(٣٤) البداية والنهاية ٦: ٢٥٠.
(٣٥) الاستنصار: ٢٨.
(٣٦) عوالي اللآلي ٤: ٩١.
(٣٧) كنز الفوائد: ٢٥٦؛ الاستنصار: ٣٧.
(٣٨) الاستنصار: ٣٨.
(٣٩) مقتضب الأثر: ٣١، ح٢١.

(٤٠) البداية والنهاية ٢: ٢٩١؛ السيرة النبوية ١: ١٥٢.
(٤١) صحيح البخاري ٨: ١٢٧، كتاب الأحكام، باب ما قبل باب إخراج الخصوم وأهل الريب من البيوت بعد المعرفة.
(٤٢) البداية والنهاية ٦: ٢٤٨.
(٤٣) الغيبة: ١٢٠، باب ٦، ح٨.
(٤٤) صحيح مسلم ٦: ٣، كتاب الإمارة، باب الناس تبع قريش.
(٤٥) المصدر نفسه.
(٤٦) المصدر نفسه.
(٤٧) مسند أحمد بن حنبل ٥: ٨٧.
(٤٨) كفاية الأثر: ٥١، باب ٦، ح٣.
(٤٩) المصدر السابق ١: ٣٩٨.
(٥٠) كفاية الأثر: ٢٣، باب ٢، ح٢.
(٥١) المعجم الكبير ٢: ٢٥٦.
(٥٢) المصدر السابق ٢: ٢٨٦، ح٢٠٧٣.
(٥٣) المناقب ١: ٢٩١.
(٥٤) تستند هذه الإحصائية على عدد الروايات الواردة في هذا الموضوع في كتاب (منتخب الأثر)، للشيخ الصافي.
(٥٥) لمحات: ٢١٣، وقد أخرج فيه مصادره المذكورة سابقاً.
(٥٦) للكاتب دراسة تحليلية وافية عن أحاديث الاثني عشر، والأقوال فيها، ستصدر قريباً إنْ شاء الله تعالى.
(٥٧) في رحاب العقيدة ٣: ١٦٨.
(٥٨) الغيبة: ١٥٧.
(٥٩) تقريب المعارف: ١٢٦.
(٦٠) المصدر السابق: ١٨٣.
(٦١) كشف المحجة لثمرة المهجة: ٥١.
(٦٢) المصدر السابق: ١٠١.
(٦٣) متشابه القرآن ٢: ٢٢٩.
(٦٤) فرائد السمطين ٢: ٣١٢، السمط الثاني، باب ٦١، ح٥٦٢.
(٦٥) ينابيع المودة ٣: ٣٩٥، باب ٩٤، ح٤٦.
(٦٦) فرائد السمطين ٢: ٣٢١، السمط الثاني، باب ٦١، ح٥٧٢.
(٦٧) ينابيع المودة ٣: ٢٩٠، الباب ٧٧، ح٤.
(٦٨) خصَّص ابن عياش في (مقتضب الأثر) باباً لكل واحدٍ من الأئمة الذين روي عنهم حديث الاثني عشر.

(٦٩) متشابه القرآن ٢: ٢٢٤.

(٧٠) تفسير القرآن العظيم ٢: ٣١٢.

(٧١) انظر: حاشية بعض المعلّقين على صحيح مسلم ٦: ٣، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش.

(٧٢) شرح المواقف ٨: ٣٥٤.

(٧٣) انظر: أصول الفقه المقارن: ٢٥٨.

(٧٤) انظر: الكامل في التاريخ ٢: ٣٣١؛ الإمامة والسياسة: ١٧ ـ ١٨.

(٧٥) صحيح ابن حِبّان ٢: ١٥٨.

(٧٦) صحيح البخاري: ٣٣١، كتاب المحاربين، باب ١٦، ح٦٤٤٢.

(٧٧) تاريخ الأمم والملوك ٢: ٦٢٠.

(٧٨) المصدر السابق ٢: ٦٥١.

(٧٩) الملل والنحل ١: ٣٠.

العلاّمة الحلّي

منطقيٌّ مبدع وغزير الإنتاج

د. أحد فرامرز قراملكي(*)
ترجمة: عماد الهلالي

١. منزلة العلاّمة الحلّي في علم المنطق، وأقسام أعماله في هذا الفنّ

الحسن بن يوسف بن المطهر، المشتهر بالعلاّمة الحلّي(٦٤٨هـ/١٢٥٠م ـ ٧٢٦هـ/١٢٢٦م) من عباقرة المنطقيين، وذو منزلة عظيمة في تاريخ علم المنطق في الحضارة الإسلامية.

إلاّ أن علوّ شأنه في الفقه والأصول والكلام و... قد غطّى على منزلته وباعه الطويل في المنطق.

كتب العلاّمةرحمه الله في المنطق تصل إلى عشرين كتاباً ومؤلَّفاً، فيعتبر من جهابذة هذا الفن الدقيق.

آثار العلامة متنوعةٌ في علم المنطق منها:

١ـ البعض منها رسائل قصيرة مؤلفة من أجل التعليم، وعليها صبغة تعليمية، مثل: نهج العرفان في علم الميزان، والنور المشرق في علم المنطق.

٢ـ والبعض الآخر، تبعاً لكتابي النجاة، والإشارات والتنبيهات، لابن سينا، تشتمل على العلوم الثلاثة: المنطق، والطبيعيات، والإلهيات، مثل: مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق، والقواعد والمقاصد، والأسرار الخفية في العلوم العقلية، وتنقيح

(*) أستاذٌ جامعيّ، ومسؤول قسم الأبحاث والدراسات ومدير قسم الأخلاق الإلهيّة في جامعة طهران. من أبرز الكُتّاب في علم الكلام الجديد.

الأبحاث في العلوم الثلاثة، فهذه نماذج من آثاره الجامعة.

٣. ربما يكتب العلاّمة أحياناً رسالةً في نقد فيلسوف أو حكيم من الكبار، أو الفلاسفة القدماء أو المتقدِّمين على عصره، فإنه في الخلاصة عن كتاب إيضاح التلبيس من كلام الرئيس يقول: «باحثنا فيه الشيخ ابن سينا». وأيضاً في نفس المصدر عندما يذكر كتاب المقامات الحكمية يقول: «باحثنا فيه الحكماء السابقين، وهو يتمّ مع تمام عمرنا».

٤. كما أن له آثاراً في التلخيص، وهو من الفنون الهامّة في تنقيح وتهذيب وتسهيل المتون الحكمية، مع الحفاظ على تماميتها؛ فإنه رحمه الله لخَّص المعجم الكبير والمهم لابن سينا، وهو الشفاء. وهذا التلخيص وإنْ لم يتمّ، لكنّه يشمل على قسم المنطق من كتاب الشفاء بتمامه.

٥. أكثر ما كتب العلاّمة في علمي المنطق والفلسفة هي شروحٌ على كتب الماضين، فإنه كتب ثلاثة شروح على كتاب الإشارات والتنبيهات، والذي يُعَدّ أول تأليف في تاريخ علم المنطق، ألّف في سياق المنطق ذي القسمين مقابل المنطق ذي الأقسام التسعة. كما أنه حاكم وقضى بين منتقدي الإشارات وموافقيه في كتاب المحاكمات بين شرّاح الإشارات، حيث قد وصل إلينا قسم المنطق منه، فإنّ هذا الكتاب يُعَدّ أنموذجاً من دراسة مقارنة وبحث منطقي متصلّب ومتقن.

قد شرح العلاّمة رحمه الله أيضاً كتاب الملخَّص، لفخر الدين الرازي (١١٤٩/٥٤٤ ـ ١٢٠٩/٦٠٦)؛ وحكمة الإشراق والتلويحات، لشهاب الدين السهروردي(١١٥٤/٥٤٩ ـ ١١٩١/٥٨٧)؛ وكشف الأسرار للخونجي(١١٩٤/٥٧٣ ـ ١٢٤٩/٦٢٨)؛ والرسالة الشمسية وعين القواعد، للكاتبي القزويني (١٢٠٤/٦٠٠ ـ ١٢٧٦/٦٥٥). وقد انتخب متن جميع هذه الشروح من المصادر التي قد ألفت في المنطق ذي القسمين. ولكنه قد لفت نظره أيضا إلى المنطق ذي الأقسام التسعة، فإنه قد لخَّص كتاب الشفاء، كما أشرنا إليه آنفاً؛ وشرح تجريد المنطق، لنصير الدين الطوسي(١٢٠١/٥٩٧ ـ ١٢٧٤/٦٧٢).

أغلب تراث العلاّمة المنطقي كان على نهج المنطق ذي القسمين؛ فإنه رحمه الله يتبع

صياغة الإشارات والتنبيهات في أعماله المنطقية. ولكنْ يُستثني منه موردٌ، وهو أن ابن سينا كان يأتي بالبحث عن مبادئ القياس البرهانية والجدلية والخطابية والشعرية في نهج مستقلّ عموماً، حيث قدّمه على مباحث القياس (النهج السادس). فإن أغلب من اتّبع صياغة الإشارات في كتابة المنطق قد تخلّفوا في هذا المورد عن طريقة ابن سينا، وجعلوا مبادئ القياس بعد مباحث القياس؛ نظراً إلى علاقة هذا المبحث بأقسام ومراتب المعرفة. أما العلاّمة فقد اتَّبع في هذا النمط ابنَ سينا في مراصد التدقيق، لكنّه تخلف عنه واتَّبع مناطقة القرنين السادس والسابع الذين ألَّفوا كتبهم على نهج المنطق ذي القسمين.

دراسة أعمال وتراث العلاّمة في المنطق تنتهي بنا إلى إلمامه وإشرافه ومعرفته العميقة والاجتهادية بالنسبة إلى تراث المناطقة السابقين عليه. كما أن دراسة أعماله الأخرى في الفقه و الأصول والكلام تنبّئ عن عبقريته في التفكير النقدي المنطقي.

٢. المصادر الحاكية عن أعمال العلاّمة في المنطق

من أقدم المصدر التي تحتوي على تقرير لما صنَّفه العلامة في الفلسفة والمنطق هما كتابان: خلاصة الأقوال؛ والإجازة. كما أن المجلسي[1] والسيد محسن الأمين العاملي[2] والشيخ آغا بزرگ الطهراني[3] عرَّفوا لنا بعض أعماله المنطقيّة. وقد بحث المحقق فارس الحسون (تبريزيان) في مقدّمته على القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسية مؤلَّفات العلامة في تقسيمٍ ثلاثي:

- الكتب التي قد ثبت لنا انتسابها للعلاّمة الحلّي.
- الكتب التي ليست له، وقد نسبت إليه.
- وأخيراً الكتب التي يشكّ في انتسابها إليه.

وقد عرَّف المصحِّح الخبير في كتاب مراصد التدقيق واحداً وعشرين كتاباً للعلامة الحلّي، كلّها في المنطق؛ بعضها مختصة بالمنطق؛ وبعضها جامعة للعلوم الثلاثة: المنطق والطبيعيات والإلهيات. (انظر مقدّمة المصحِّح على الكتاب الذي بين يديك).

وقد عمل حسين محمد خاني دراسةً مستقلة حول آراء العلامة المنطقية قبل خمس عشرة سنة[٤]. كما أن كاتب هذه الأسطر كتب بحثا قصيراً علَّل فيه إقابل العلاّمة على المنطق واهتمامه به[٥].

كما أن المستشرقين عملوا تقريرات كثيرة عن مؤلَّفات العلامة، نقتصر بذكر موردين منها: قد هيّأ نيكولا ريشر[٦] في كتابه تطوّر المنطق العربي[٧] تقريراً قصيراً وناقصاً عن مؤلَّفات العلاّمة الحلّي[٨]. وقد بحث كاتب هذه الأسطر تقرير ريشر، وكتب دراسةً نقدية وتكميلية له[٩].

كما أنّ المستشرقة زابينه اشميتكه[١٠] قد عدَّدت في مقدّمة كتابها: الآراء الكلامية للعلاّمة الحلّي[١١] التأليفات المنطقية للعلاّمة أيضاً. وأخيراً أكمل السيد عبدالعزيز الطباطبائي دراسة اشميتكه[١٢].

٣. تبيين اهتمام العلاّمة الحلّي الخاصّ بالمنطق

الدراسة التحليلية والموسّعة التي كتبها العلاّمة الحلّي في علم المنطق تنتهي بنا إلى آرائه البديعة ومواقفه النقدية بالنسبة إلى مَنْ سبقوه.

وتجدر الإشارة هنا ـ كأنموذجٍ ـ إلى أن العلاّمة قد زاد في تقسيم القضية المنطقيّة من حيث الموضوع قسماً خامساً، خلافاً لجميع المناطقة السابقين له. فإنه في بحث التوجيه[١٣]، وتبعاً للخواجة الطوسي، يعرض نظرية البنيويّة المتشدّدة على أساس تساوق البديهي والأولي.

إنّ أبحاث العلاّمة في المنطق كثيرة، وله آراء بديعة في هذا المجال. وهذا أمرٌ يحتاج إلى دراسة وتحليل.

إذن ما هي العلة التي جعلت العلاّمة الحلّي يهتمّ هذا الاهتمام بعلم المنطق، علماً بأنّ له اهتمامات في الجانب الكلامي، وكذلك الفقه والحديث والأصول؟

قد نستطيع الإجابة عن هذا السؤال إذا درسنا الظروف التاريخية لعلمي المنطق والكلام في زمن دراسة العلامة لهذين العلمين، وكذلك أجواءهما في ذلك الوقت الذي بدأ العلامة بتأليف آثاره العلمية في هذين الفرعين. فإنه رحمه الله قد قضى عمره

لتحصيل هذين العلمين في النصف الثاني من القرن السابع الهجري. كان هذا القرن بداية ذيوع وشيوع البحث والكتابة في علم المنطق وازدهاره.

ولأجل ذلك نقول: إن جميع المصادر المنطقية بعد ابن سينا إما هي شروحٌ على كتابه الشفاء أو على كتابه الإشارات. وقد مهَّد بعض كبار المنطقيين بعد ابن سينا، من القرن الرابع إلى السادس، أرضية ازدهار علم المنطق، وساهم في هذا الإطار علماء من السنّة والشيعة، منهم: بهمنيار بن المرزبان (٣٦٢/٩٩٠ ـ ٤٤٢/١٠٦٦)، أبي محمد بن حزم (٣٦٦/٩٩٤ ـ ٤٥٩/١٠٦٤)، ابن رضوان المصري (٣٧٧/١٠٠٠ ـ ٤٤٤/١٠٦٨)، أبي حامد الغزالي (٤٥٠/١٠٧٤ ـ ٥٠٥/١١٢٩)، ابن ملكا البغدادي (٤٦٠/١٠٨٤ ـ ٥٤٧/١١٥٣)، ابن سهلان الساوي (٤٩٢/١١١٦ ـ ٥٦٥/١١٧٠)، ومجد الدين الجيلي (أستاذ فخر الدين الرازي والشيخ شهاب الدين السهروردي في علم المنطق).

إنّ مناطقة القرن السابع كانوا كثيري العمل في المنطق ومشاهير، وذوي التأثير الكبير على مَنْ جاء من بعدهم، ونخصّ بالذكر منهم: ابن رشد الأندلسي (٥٢٠/١١٢٦ ـ ٦٢٨/١٢٤٩)، وفخرالدين الرازي، والشيخ شهاب الدين السهروردي، والذي مرَّ ذكره آنفاً، وقد اشتهر بـ (شيخ الإشراق)، وأثير الدين الأبهري (٥٩٧/١٢٠١ ـ ٦٦٣/١٢٦٥)، ونصير الدين الطوسي (٥٩٧/١٢٠١ ـ ٦٧٢/١٢٧٤)، ونجم الدين دبيران الكاتبي القزويني، ولعلّه أكثر عملاً من غيره في علم المنطق، والذي أصبحت رسالته الشمسية متناً تعليمياً طوال قرون.

ومنهم أيضاً: سراج الدين الأرموي (٥٩٤/١١٩٨ ـ ٦٨٢/١٢٨٣)، وابن كمونة (٦٢٤/١٢٢٥ ـ ٦٨٣/١٢٨٤)، وشمس الدين محمد الكيشي (٦١٥/١٢٣٦ ـ ٦٩٤/١٢٩٥)، وشمس الدين محمد السمرقندي (١٢٤٠ ـ ١٣٠٤م.). هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى نجد في القرن السابع الهجري فتناً كثيرة في العالم الإسلامي. ففي هذا القرن كانت هجمة المغول على الأراضي الإسلامية وثقافتهم، وعاشت الحضارة الإسلامية على مثل هذه الغارات المدمِّرة. وعليه فإن هزيمة هذه الثقافة تجاه سلطة الثقافة المغولية كان بإمكانها أن تكون بدء دورة نكبة للفكر والثقافة في للعالم الإسلامي. بعد استيلاء المغول المؤسف على العالم الإسلامي بدأت أصوات تسمع

من هنا وهناك تدعو إلى مكافحة علم المنطق. وإنْ كان قد كتب الغزالي من قبل ـ في القرن الخامس الهجري ـ كتاب تهافت الفلاسفة في نقد الفلاسفة وتكفيرهم، أو كتب عبد الكريم الشهرستاني (٤٦٠/١٠٦٨ ـ ٥٤٧/١١٥٣) كتاب مصارعة الفلاسفة في هذا المضمار، إلاّ أن المنطق آنذاك كان ذا منزلةٍ هامة، وإنّ الغزالي نفسه كتب في هذا العلم كتباً عدّة، مثل: محك النظر، ومعيار العلم، والقسطاس المستقيم، ومنطق مقاصد الفلاسفة، ومنطق المستصفى من علم الأصول. ولكنْ في النصف الثاني من القرن السابع وبداية القرن الثامن، فنّد تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية (٦٦١/١٢٦٢ ـ ٧٢٨/١٣٢٨) هذا العلم في كتابه الردّ على المنطقيين، وفي مجموع الفتاوى قام بمواجهة مباني هذا العلم من الأساس.

وكان العلاّمة الحلّي بصفته متكلّماً يرى أنّ الفرارَ من المنطق هو بداية الرؤية القشرية غير المتعمِّقة للفكرة الدينية، وورود الأفكار السخيفة الممزوجة بالخرافات إلى ساحة الفكر والتفكير الدينيّين. ومن هنا ازداد اهتمام العلاّمة الحلّي بتنمية علم المنطق كبنيانٍ مرصوص تجاه الموجة القشرية والسطحيّة في الفكر الديني، حيث كان يهدد الفكر الديني كسيلٍ جرار. إن العلامة الحلّي، ومضافاً إلى الكتب الكثيرة التي عملها في المنطق، قد اهتمّ بتعليم وتربية منطقيّين كبار، كقطب الدين الرازي وآخرين.

كما يمكننا أن نعلِّل نظرية البنيوية المتشدِّدة للعلاّمة في التوجيه بنفس هذا الطابع الكلامي له؛ فإنه؛ وحفاظاً على إحكام وتثبيت العقائد الدينية، كان يحتاج إلى ميزانٍ ومعيار، يميز به الغثّ من السمين. إن العقلانية ـ عند العلاّمة الحلّي ـ تحافظ على أصالة التفكير الديني، كما أن التأكيد على نظرية البنيوية المتشدّدة يصعب معه إثبات الآراء الكلامية، لكنّ الإيمان بحقانية المعارف الدينية الأصيلة صارت سبباً كي يضع العلامة آراءه الكلامية على ميزان المنطق، ويزنها به؛ حيث إنّ المنطق هو آلةٌ معتمدة في ردّ الآراء الالتقاطية والأفكار القشريّة والسطحيّة.

النظرية البنيوية المتشدّدة تبنّاها نصير الدين الطوسي ـ الذي كان أستاذ الحلّي في المعقول ـ في شرح الإشارات وتجريد المنطق. وتاريخياً إن أول مَنْ طرح نظرية البنيوية

في مبحث التوجيه هو أرسطو في كتاب التحليل الثاني أو البرهان لمكافحة التشكيكات السوفسطائية. وبناءً على ما تبنّاه أرسطو نستطيع أن نستنتج العلم النظري من العلم البديهي من خلال تنظيم الأقيسة. كما أن البديهي كان منحصراً عنده في المحسوسات والأوّليات، وقد توسَّع علماء المسلمين في نظرية البنيوية الأرسطية بشكلٍ معتدل، وبلغوا بأقسام البديهي إلى ستة أقسام. فالبديهي بناء على هذا أعمّ من الأوّلي.

الطوسي يبرهن على تساوق الأولي والبديهي، وهو يقول في مبحث مبادئ البرهان: «ومبادئه ستة: الأوّليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والحدسيات والقضايا الفطرية القياس». ثم يقول: «والأخيرتان ليستا من المبادئ، بل واللتان قبلهما أيضاً، والعمدة هي الأوّليات»(١٤).

ونحن نرى أن الطوسي في عدوله عن بنيوية مَنْ سبقوه المعتدلة إلى بنيويته المتشدّدة طوّر وأحكم وعمّق الفكر الديني أكثر فأكثر. وقد تلقّى العلاّمة الحلّي هذه النظريّة بكلّ جدارةٍ، وقام ببسطها.

٤ـ بعض إبداعات العلاّمة الحلّي في المنطق

للعلاّمة الحلّي آراء منطقية كثيرة خاصة به، نختار واحدة منها للبسط والتوضيح، وهي إبداع قسم خامس في تقسيم القضية من حيث الموضوع.

وبيان ذلك: إن أرسطو (٣٨٤ق.م ـ ٣٢٢ق.م) في بداية كتاب التحليل الأول أو القياس قد عدّ أقسام القضية من الحيثية المذكورة ثلاثة: المهملة؛ والكلية؛ والجزئية. وهذا التقسيم، وإنْ كان ظاهره ثلاثيّاً، إلاّ أنه ثنائيٌّ في واقع الأمر؛ لأن الكلية والجزئية قسمان للقضية المسوَّرة. وقد زيد على هذا التقسيم بعد أرسطو القضية الشخصية، والتي كان أرسطو تحدَّث عنها في كتاب العبارة. وهذا التقسيم الثلاثي قد شاع بين المنطقيين إلى القرن السابع الهجري.

تحدَّث ابن سينا في توضيح أقسام القضية الحملية عن قضية «الإنسان عامّ». ولم يعدّ مناطقة القرن السابع ـ الذين كانوا يتبعون نظام المنطق ذي القسمين ـ، أمثال:

الأرموي في الإيضاح؛ والأبهري في آثاره، تلك القضية قضيةً مهملة؛ لأن المهملة مع أنه لا يوجد لها سور قابلةٌ للسور، والحال أن قضية «الإنسان عامّ» لا تقبل السور. إذن سمّوا مثل هذه القضية قضيةً طبيعية، وزادوا عليها في التقسيم الثلاثي قسماً رابعاً.

وقد شاع التقسيم الرباعي، رغم مخالفة بعض المنطقيين التابعين لنظام المنطق ذي الأقسام التسعة، كالطوسي وغياث الدين الدشتكي (١٤٦٢/٨٦٦ ـ ١٥٤٢/٩٤٩) في القرون التالية[١٥].

أما العلاّمة الحلّي رحمه الله فقد سمّاها بالقضية «العامّة»، بدلا من «الطبيعيّة» واعتبرها قسماً خامساً، سماه «الطبيعيّة»[١٦]. ما هو المقصود من القضية الطبيعية عند الحلّي كقسمٍ خامس للقضايا، وما الذي يجب أن نتحرّز عن الخلط مع القضايا الطبيعية عند القوم؟

علينا البحث عن جوابٍ لهذا السؤال.

في تحليل الطوسي للقضية المهملة استفاد في تمييز الأقسام الثلاثة للقضية (أعني المخصوصة والمهملة والمسوَّرة) بالاعتبارات الثلاث للماهية. باعتبار أن الماهية ـ مع تقييده بالخصوص (هذا الإنسان مثلاً) ـ موضوع للمخصوصة، ومع تقييده بالتبعيض أو التعميم (كلّ وبعض) موضوع للمسوَّرة، وباعتبارها من حيث هي من دون أيّ تقييدٍ موضوع للمهملة، كقولنا: «الإنسان ساعٍ».

بإمكاننا أن ننقد هذا التحليل بأن نقول: إنّ الماهية إذا أخذت موضوعاً من دون أي تقييدٍ فهناك احتمالان:

ـ إما أن يكون الحكم للماهية العامة من حيث هي هي، (أي بالحمل الأولي وكمفهوم عام).

ـ أو أن يكون الحكم لمصاديقها.

الشقّ الأول هو الذي سماه المناطقة التابعون لنظام ذي القسمين في القرن السابع الهجري بـ «قضية طبيعية»، وسمّاه الحلّي «قضية عامة».

وأما إذا كان الحكم للمصاديق، وكان ملاكه الطبيعة من حيث هي، فالحكم في القضية شاملٌ يعمّ جميع الأفراد، لأن «ما صحّ على الطبيعة صحّ على

الأفراد». فالعلامةﷺ في ضوء هذه النقطة الهامّة اعتبر هذه القضية قسماً منفرداً، وسماها «القضية الطبيعية».

النسبة بين المحمول والحكم وبين الموضوع عند العلامة الحلّي ثلاثة أقسام:

الأول: أن ينظر إلى تلك الطبيعة من حيث هي هي، ويحكم عليها بالمحمول، وتسمّى «القضية الطبيعية».

الثاني: أن ينظر اليها من حيث إنها تقع على الكثرة، وهي المأخوذة بمعنى الكلّي العقلي، وهذه هي التي سمّاها «القضية العامة»، كقولنا: «الإنسان نوع» و«الحيوان جنس».

الثالث: أن ينظر إلى الكثرة من حيث إن تلك الطبيعة مقولةٌ عليها، وهذا القسم يمكن تقسيمه، باعتبار انضمام القيد والسور وعدمه، إلى: «المهملة» أو «الكلية» أو «الجزئية»[١٧].

وبناءً على هذا لا داعي إلى اعتبار الحقيقية والخارجية، التي اعتبرها فخر الدين الرازي وشيخ الإشراق، تلميذا مجد الدين الجيلي، وأوصلها الأبهري، إلى مبحث القضايا الحقيقية والخارجية والذهنية.

ميزة الكلية والطبيعية ـ في مصطلح ومنهج العلاّمة الحلّي ـ توضح لنا الفارق بين القضايا الكلية في أمثال العلوم التجريبية والتاريخ وبين القضايا الكلّية الميتافيزيقيّة.

ففي القضايا الطبيعية بما أن الطبيعة هي مناطُ الحكم فتضادّ الحكمين تناقض، ولايكون أثر لكونها ممتنعة تجريبياً. القضايا الطبيعية في مصطلح العلامة تشبه القضية الكلّية عند لايب نيتس، والتي ـ وفقا لها ـ إذا عرفنا الموضوع فالمحمول يكون في ضمن الموضوع بالحمل الأولي.

إنّ إبداع العلاّمة الحلّي في اعتبار القضية الطبيعية ـ بحسب مصطلحه ـ لم يلفت نظر المناطقة المتأخِّرين، ولكنْ لفت أنظار الأصوليين. لذلك يجب أن ننتبه إلى أنّه من الممكن أن يختلط مصطلح «الطبيعية» عند بعض الأصوليين، ولا يستطيعون التمييز بين مصطلحين، هما: «الطبيعية» في مصطلح القوم، والتي سمّاها العلاّمة عامة، و«الطبيعية» في مصطلح العلامة؛ فإنهم أرادوا بالطبيعية في مبحث كون الأحكام

الشرعية قضايا طبيعية الطبيعية في مصطلح العلامة. وبما أنها قد تلتقي أو تشتبه بالتساوي مع القضية الحقيقية في مصطلح القوم فقد يستعمل مصطلح الحقيقية في هذا المبحث. ولعل المناطقة المتأخِّرين توهَّموا أنّ «الطبيعية» في مصطلح العلامة هي نفسها «الحقيقية» في مصطلحهم، ولذلك أعرضوا عن نظرية العلامة.

٥. تبويب مراصد التدقيق

المقارنة بين مراصد التدقيق والأسرار الخفية تكشف لنا عدّة أمور. قد كتب ابن سينا في قسم المنطق من كتاب الإشارت، والذي يُعَدّ أوّل كتابٍ في المنطق ألّفه بأسلوب المنطق ذي القسمين، وفي عشرة مناهج، وقد حذف منه مبحث المقولات، وقدَّم مبحث الحدود على مبحث القضايا، وقد اكتفى من مبحث الصناعات الخمسة بالبرهان والمغالطة. وكتب المناطقة التابعون لأسلوب المنطق ذي القسمين، في القرن السابع الهجري، كتبهم في المنطق في مقدّمة ومقصدين وخاتمة أو أكثر، وحاولوا التأكيد على منهجهم، من أن المنطق يجدر به أن يقسَّم إلى قسمين، أعني: مباحث المعرّف؛ ومباحث الحجّة، وذلك من خلال تبويب كتبهم أيضاً.

أما العلاّمةرحمه الله فقد بوَّب مراصده في أربعة مقاصد: إيساغوجي (جعل إيساغوجي مقصداً بدل أن يجعله مقدّمة)، القضايا وأقسامها، والقياس، والبرهان والجدل. مضافاً إلى أنه ـ خلافاً للإشارات والمصادر الأخرى في منهج المنطق ذي القسمين، ووفاقاً للمصادر التي دوّن في منهج المنطق ذي الأقسام التسعة ـ جعل مبحث الحدود في ضمن البرهان.

لكنْ في كتاب الأسرار الخفية اختلف هذا المفهوم، فقد دوّن العلاّمة قسم المنطق من الكتاب في ستّ مقالات، وجعل البحث عن قول الشارح والحدود بحثاً مستقلاً، وقدّمه على بحث القضايا، كما فعل ابن سينا في الإشارات. وكذلك اكتفي في مبحث الصناعات الخمسة بالبرهان والمغالطة.

ودراسة ما يحتويه الكتابان ترشدنا إلى أنّه من المحتمل أن العلامة أثناء تأليفه للمراصد قد تأثَّر بنصير الدين الطوسي، كما أنه عند كتابة الأسرار الخفية كان

متأثّراً بالكاتبي القزويني. كل ذلك يكون مع محافظة العلاّمة على استقلاليّته في آرائه المنطقية. واللهُ أعلم.

الهوامش

(١) المجلسي، بحار الأنوار ١٠٧: ٥٧، بيروت.

(٢) محسن الأمين، أعيان الشيعة ٥: ٤٥ ـ ٤٦، بيروت، دار التعاريف للمطبوعات، ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣.

(٣) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣: ٣٥١؛ ٤: ٤٦؛ ومواضع أخرى، بيروت.

(٤) حسين محمد خاني، آراي منطقي علاّمه حلّي (الآراء المنطقيّة للعلاّمة الحلّي)، رسالة ماجيستر، إشراف: أحد فرامرز قراملكي، جامعة طهران، ١٩٩١م.

(٥) أحد فرامرز قراملكي، جستار در ميراث منطق دانان مسلمان (بحث في التراث الإسلامي للمناطقة المسلمين): ٢٥٧ ـ ٢٧٥، طهران، پژوهشگاه علوم إنساني، ٢٠١٢م.

(6) Nicholas Resher.

(7) The Development of Arabic logic, 1964.

(٨) نيكلا رشر، تطور المنطق العربي: ٤٧٣ ـ ٤٧٤، ترجمه: محمد مهران، دار المعارف، القاهرة.

(٩) انظر: عبد العزيز الطباطبائي، مكتبة العلامة الحلّي، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤١٢هـ.

(10) Sabine Schmitke.

(11) The Theology of Allama al - Hilli.

(١٢) انظر: الطباطبايي عبدالعزيز، مكتبة العلاّمة الحلّي.

(13) Justification.

(١٤) العلاّمة الحلّي، الجوهر النضيد: ١٩٩ ـ ٢٠١.

(١٥) انظر تفصيل البحث حول اعتبار الطبيعية في: أحد فرامرز قراملكي، جستار در ميراث منطق دانان مسلمان: ٤٣٩ ـ ٤٦١.

(١٦) ابن المطهَّر الحلّي، الجوهر النضيد: ٥٤ ـ ٥٥؛ القواعد الجلية: ٣٥١ ـ ٣٥٢؛ الأسرار الخفية: ٥٨.

(١٧) الأسرار الخفية: ٥٨.

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

إطلالةٌ على كتاب جبل عامل بين الشهيدين

(من الشهيد الأوّل إلى الشهيد الثاني)

د. محمد كاظم رحمتي(*)

ترجمة: وسيم حيدر

توطئة

نقد ترجمة كتاب: جبل عامل بين الشهيدين، للشيخ جعفر المهاجر، حيث يستعرض فيه المؤلِّف الحركة العلمية في جبل عامل على مدى قرنين، أي منذ عصر الشهيد الأول العاملي إلى عصر الشهيد الثاني العاملي (من أواسط القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، إلى أواسط القرن العاشر الهجري / السابع عشر الميلادي).

المدخل

إن البحث في تاريخ التشيُّع ـ ولا سيَّما في مرحلة ما قبل العهد الصفوي ومنذ القرن السابع الهجري إلى القرن العاشر الهجري ـ يواجه مشكلةً رئيسة تكمن في شحّ المصادر، بمعنى أن المحقِّق لا تتوفَّر بين يدَيْه مصادر لكتابة التاريخ أو كتب التراجم المكتوبة بأقلام الشيعة، وبذلك يجد نفسه مضطراً عند بحثه في تاريخ التشيّع في المرحلة الأخيرة إلى الاستفادة من نوعٍ آخر من المصادر.

إن وجود مراكز ومجتمعات شيعية في المرحلة مورد البحث، وقيام واستمرار

(*) باحثٌ متخصِّص في التراث والدراسات القرآنيّة والحديثيّة والتاريخيّة.

الحياة العلمية فيها ضمن تدوين التراث وقراءته على شيخٍ وأخذ الإجازات على روايتها، كلّها تمثّل مصادر هامّة يمكنها أن تزيل مشكلة عدم توفّر المصادر إلى حدٍّ ما.

بَيْدَ أن المشكلة الرئيسة تكمن في أن هذه المصادر نفسها هي بشكلٍ عام عبارة عن مخطوطات متناثرة في مختلف المكتبات.

بَيْدَ أن جزءاً من الإجازات المشار إليها ـ أو الإجازات الأصلية في الحدّ الأدنى ـ مجموعة في نهاية كتاب بحار الأنوار، للعلامة محمد باقر المجلسي(١١١٠هـ)؛ فإن الإجازات الواردة في نهاية كتاب بحار الأنوار تشتمل على الكثير من المسائل حول المراكز العلمية وأسماء الشخصيات العلمية الشهيرة منذ القرن السابع الهجري إلى القرن العاشر الهجري، الأمر الذي يساعدنا في الاستفادة منها بوصفها مصادر هامة للبحث في تاريخ التشيُّع وتحليله، مع الأخذ بنظر الاعتبار سائر الأمور الواردة في الكتب الأخرى؛ إذ شأن هذه الإجازات أن تساعدنا على فهم تاريخ التشيُّع وبعض الحالات العلمية لعلماء الشيعة في القرون مورد البحث.

كما ويوجد جانبٌ هامّ من الإجازات الأخرى المشتملة على إنهاء أو إبلاغ القراءات والإجازات المختصرة في مصادر من قبيل: (رياض العلماء)، و(الذريعة إلى تصانيف الشيعة)، و(طبقات أعلام الشيعة) المبثوثة بشكلٍ متفرِّق؛ إذ يمكن للرجوع إليها أن يساعد على تكميل المباحث، بل وتقديم صورة كاملة لها أحياناً[١].

من خلال هذا الاتجاه سعى الشيخ جعفر المهاجر في كتابه جبل عامل بين الشهيدين (المطبوع في دمشق، سنة ٢٠٠٥م) إلى دراسة الحالة الثقافية للتشيُّع في جبل عامل منذ الشهيد الأول حتّى الشهيد الثاني(٩٦٥هـ).

وقد خرجت إلى الأسواق مؤخَّراً ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية، من قِبَل السيد موسى دانش. وما هذه المقالة إلاّ إطلالةٌ على هذا الكتاب.

لقد عمد الشيخ جعفر المهاجر إلى تنظيم كتابه ضمن مقدّمة مقتضبة، وخمسة فصول. وبعد التعريف في مقدمته بمصادره، عمد في الفصل الأول قبل كلّ شيءٍ إلى دراسة جبل عامل من الناحية التاريخية، والمعلومات الواردة بخصوصها في الكتب الجغرافية[٢].

ومن المصادر الهامة التي أشار لها الشيخ المهاجر في مقدّمته المقتضبة كتاب أمل الآمل[٣].

بَيْدَ أن الملفت للانتباه في هذا الشأن هو عدم تقييم محتوى الكتاب، ونسخه المختلفة، أو حتّى الإشارة إليها في الحدّ الأدنى، وكيفية جمع الحُرّ العاملي(١١٠٤هـ) للمعلومات.

لقد قام الحُرّ العاملي بجمع الكثير من مطالب كتابه من الإجازات الروائية المتداولة، وأحياناً بعض الحكايات والقصص الشعبية المتداولة في مسقط رأسه بجبل عامل[٤]. إن اتّخاذ المكتوبات والاستناد إلى الإجازات وذكر أسماء الأشخاص بأشكال وصيَغ مختلفة في الإجازات وتأليف كتاب أمل الآمل في إيران أدّى إلى تسلل بعض الأخطاء إلى هذا الكتاب.

والذي يدعو إلى العَجَب في البين عدم إشارة الشيخ المهاجر إلى أهمّية كتاب (الذريعة إلى تصانيف الشيعة)، و(طبقات أعلام الشيعة)، للآغا بزرگ الطهراني، من حيث جمع الإجازات المختلفة في الموروث الشيعي، واكتفى بجعل الإجازات الواردة في كتاب (بحار الأنوار) هي الأساس في مشروعه، ولم يرجعْ إلى هذين المصدرين حتّى في الموارد المتعلّقة ببحثه، والمشتملة على مطالب تكميلية في خصوص المسائل التي يستعرضها في كتابه.

ومن الأمور الملفتة للانتباه في الفصل الأخير فطنة الشيخ المهاجر إلى تداول لقب العاملي في أسماء جملةٍ من العلماء الذين ظهروا في منطقة جبل عامل، وأشار إلى أنه قد عثر على أوّل استعمال لهذا اللقب في الإشارة إلى زين الدين بن عليّ، المعروف بـ (الشهيد الثاني)، والذي يشير إلى نفسه أحياناً بـ (الشامي العاملي) أيضاً[٥]. وفي معرض بيان السبب الذي دعا الشهيد الثاني إلى تعريف نفسه بالشامي العاملي يذهب سماحة الشيخ المهاجر إلى إرجاع ذلك إلى أسباب مذهبية؛ إذ يقول: ربما كان السبب الكامن وراء ذلك رغبة الشهيد في إخفاء هويّته الشيعية. مع أن ذكر مكان وبلد الإقامة بوصفه جزءاً من لقب الأشخاص على ما هو سائدٌ في الأزمنة السابقة يأتي أولاً ذكر اسم البلدة الأشهر، ومن هنا يأتي ذكر انتساب الشخص لاسم المنطقة الأشهر،

ومن هنا لا يكون ذكر الشامي بالضرورة قد جاء بداعي إخفاء التشيُّع. ومن ناحية أخرى فإن الشهيد الثاني قد ولد في جباع، فكان من المتوقَّع أن يلقِّب نفسه بالجباعي، بَيْدَ أنه يعرف عن نفسه في الإجازات المتوفِّرة عادةً بصيَغ أخرى، من قبيل: «زين الدين بن علي بن أحمد، الشهير بابن حاجة»، أو «زين الدين بن عليّ بن الحاجة»، أو «زين الدين بن عليّ بن أحمد الشامي العاملي»، أو «زين الدين بن عليّ بن أحمد الشامي». وبطبيعة الحال فإن تعريف الشهيد الثاني عن نفسه من خلال الإشارة إلى مسقط رأسه (جبل عامل)، واستعمال لقب العاملي، بدلاً من التصريح بلقب (الجباعي)، قد يعود سببه إلى التقليد السائد في استعمال الاسم المشهور، بدلاً من استعمال الاسم الأقلّ شهرةً؛ وقد يكون بسبب الرغبة في إخفاء هويته المذهبية[٦].

وهكذا خلافاً لما ذكره الشيخ المهاجر فإنّ لقب العاملي قد سبق أن ورد من قِبَل قطب الدين اليونيني(٧٢٦هـ) في الإشارة إلى جمال الدين إبراهيم بن حسام أبي الغيث العاملي. وبطبيعة الحال يمكن العثور على نماذج أخرى لهذه النسبة، حتّى من خلال البحث في المصادر أيضاً[٧].

أما الفصل الثاني (ص ٤٥ ـ ٨٤) فيحتوي على دراسة لأوضاع جبل عامل إبان الاحتلال الصليبي، ومعلومات علماء الجغرافيا، من أمثال: ابن جبير. إن جُلّ المعلومات التي نعرفها بشأن تبلور الحياة العلمية في جبل عامل تعود إلى القرن السابع الهجري، وفي الفصل الثالث تمّ تناول سيرة حياة هؤلاء العلماء[٨]. ومن فقهاء هذه المرحلة في هذا الفصل جمالُ الدين إبراهيم بن أبي الغيث حسام البخاري (حيٌّ حتّى عام ٧٣٦هـ)، ويبدو أنه وشقيقه يمثِّلان المؤسِّسين لأسرة آل حسام، وهو فقيهٌ تحدّث عنه الشيخ جعفر المهاجر بشكلٍ تفصيليّ إلى حدٍّ ما[٩].

والذي يدعو إلى التأمُّل في خصوص اشتهاره بـ (البخاري)، ويبدو أنه ناشئ من تصحيف الذين قاموا بتصحيح الآثار التي تحدَّثت عن بيان سيرته الذاتية، وأرى أن قراءة (النجاري) ـ كلقبٍ له ـ هي الأصحّ.

وقد ورد أقدم ذكر له من قِبَل قطب الدين اليونيني(٧٢٦هـ)، وشمس الدين الذهبي(٧٤٧هـ)، في ذيل البحث عن نجيب الدين أبي القاسم بن حسين بن عود

الأسدي الحلي(٦٧٩هـ). وقد كان اليونيني نفسه صديقاً لنجيب الدين. وإنّ ما ذكره عنه إنما نقله عن أحد أصدقائه وعن مشاهداته الخاصة بشأن نجيب الدين. والذهبي لا يشير إلى مصدره في خصوص هذين الفقيهين الإماميين، إلاّ أنه ذكر في آخر كلامه تاريخاً مختلفاً لوفاة نجيب الدين، نقلاً عن اليونيني. ولكنْ يبدو من سياق العبارات الواردة في بيان سيرته بوضوحٍ تام أنه قد استفاد في نقل مسائله من كتاب (ذيل مرآة الزمان)، وهو تقريرٌ مقتضب جدّاً لعبارات اليونيني[١٠].

أما المسائل الواردة في الفصل الأخير فهي تشير إلى أن المجموعة الأولى من فقهاء جبل عامل كانوا بأجمعهم قد شدّوا الرحال إلى مدينة الحِلّة بالعراق؛ لدراسة الفقه، الأمر الذي يعكس أهمّية الحِلّة ومدرستها الفقهية.

وفي حقيقة الأمر فإن فقهاء جبل عامل كانوا يدرِّسون مؤلَّفات علماء الحِلّة في مناطقهم من جبل عامل، ولا سيَّما مؤلَّفات المحقّق الحلّي والعلاّمة الحلّي، وإن عدد المخطوطات الموجودة في تلك المناطق تثبت هذه الحقيقة بوضوحٍ.

وأما النقلة العلمية التي تحقّقت في جبل عامل في فترة حياة الشهيد الأول محمد بن مكي(٧٨٦هـ) فقد تم بحثها في الفصل الرابع بالتفصيل. وقد كان الشهيد الأول هو أول فقيه عاملي يترك لِمَنْ خلفه تراثاً قيِّماً؛ حيث ألَّف الكثير من الكتب التي صارت مداراً للبحث والتدريس في جبل عامل وسائر المناطق الأخرى. ومن الأمور الملفتة للانتباه بشأن البحث عن الشهيد الأول هو ما أشار إليه الشيخ المهاجر من أن الشهيد الأول عندما سافر من جبل عامل إلى العراق لطلب العلم كان فقيهاً بارزاً[١١]. ثم أشار الشيخ المهاجر[١٢] إلى مختلف الإجازات التي حصل عليها الشهيد الأول من علماء السنّة، وعرّف الشهيد الأول بوصفه أول شخص يقرّ هذا التقليد الحَسَن، وينشره بين علماء جبل عامل، وهو التقليد الذي لم يتمّ التخلّي عنه ـ بحَسَب تعبير الشيخ المهاجر ـ إلاّ بعد استشهاد الشهيد الثاني سنة ٩٦٥هـ.

ولكنْ يبدو أن الشيخ المهاجر لم يكن دقيقاً في كلامه هذا؛ إذ إن أخذ الإجازة من علماء أهل السنّة كان تقليداً سائداً بين الشيعة ـ ولا سيَّما في مناطق الشام ـ حتّى منتصف العصر الصفوي[١٣]. إن الشيعة الذين كانوا يسكنون في المناطق ذات

الغالبية السنّية لم يكن لهم مندوحة من دخول المدارس والاستفادة من عائداتها وكسب معاشهم إلاّ من خلال الحصول على إجازة من علماء أهل السنّة، ولم يكن الشهيد الأول يمتاز في هذه الناحية من سائر فقهاء الإمامية القاطنين في الشام إلاّ بكثرة مشايخه من شيوخ أهل السنّة[١٤].

الأمر الآخر هو أن أخذ الإجازة من علماء أهل السنّة لم يتمّ تركه بعد استشهاد الشهيد الثاني سنة ٩٦٥هـ؛ إذ إننا نعلم في الحدّ الأدنى أن الشيخ البهائي في سفرته الشهيرة إلى الحجّ ما بين عامي ٩٩١ ـ ٩٩٣هـ قد تفقّد المراكز العلمية الهامة في كلٍّ من الشام ومصر، وحصل خلال ذلك على إجازات في الرواية من العلماء السنّة البارزين هناك. لقد كان علماء الإمامية يأخذون الإجازات المشار إليها من أقرانهم من علماء أهل السنّة من خلال التظاهر بأنهم من الشوافع. من باب المثال: أشار ابن الجزري(٨٣٣هـ) ـ في كلامه عن الشهيد الأوّل ـ إلى أن الشهيد عند مطالبته بكتاب لأخذ الإجازة (كتب بخطّه في استدعائه) يعرِّف نفسه بأنه: محمد بن مكي بن محمد بن حامد أبو عبد الله الجزّيني الشافعي.

والحقيقة أن الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أن أخذ الإجازات من علماء أهل السنة؛ وصولاً إلى سعة العيش في المراكز العلمية الهامة من الشام، مثل: دمشق أو غيرها من الحواضر، والحصول في بعض الموارد على إمكانية الاستفادة من الأرباح المتعلِّقة بالمدارس، والتي أخذت تأتي في المرحلة المتأخِّرة من عائدات الموقوفات على المدارس، كان العلماء من الإمامية يلجأون إلى التقيّة في تعريف أنفسهم بأنهم من علماء الشافعية، ويأخذون لذلك إجازات في الرواية من أقرانهم من أهل السنّة، وكانوا أحياناً يدرِّسون في تلك المدارس، وفي الحالة الأخيرة كانوا يدرِّسون الفقه الشافعي بطبيعة الحال.

وبالالتفات إلى هذا التقليد العملي الذي كان سائداً بين الشيعة، ولا سيَّما الذين يسكنون المناطق الشامية منهم، يبدو أن الشيخ المهاجر لم يأخذ هذا الأمر بنظر الاعتبار. وعليه لا يمكن لنا أن نوافقه في ما ذهب إليه من الرأي، إذ يقول: (من البيِّن أن الشهيد كان يتطلَّع إلى أمرٍ جلل، وإلاّ لماذا يخوض تلك المخاطرة غير مأمونة

العواقب، خصوصاً أنه أول فقيه شيعي يركبها، بعد أن وصلت الحالة المذهبية إلى مستقرّها. ترى هل كان يصدر بذلك عن توقٍ شخصي، ونحن نعرف أيّ طلعةٍ كان؟ أم عن منهجٍ آمن به، كما فعل خَلَفه الشهيد الثاني بعده بما يقلّ عن قرنين؟...)[١٥].

من هنا يتبيّن أن تجاهل الشيخ المهاجر لتقليد أخذ الإجازات من علماء أهل السنة في القرون الوسيطة بوصفه تقليداً متداولاً بين علماء الشيعة ـ سواء في الشام وغيرها ـ قد أدّى به إلى العجز عن تحليل هذا التقليد في بحثه. كما أنه ارتكب ذات هذا الخطأ في معرض البحث بشأن المحقّق الكركي والشهيد الثاني أيضاً، حيث قدَّم لأخذهما الإجازات من أقرانهما من علماء أهل السنّة أدلّةً أخرى.

في بعض الإجازات الواصلة إلينا من العصر المتقدم على الشهيد الأول إشارة إلى أخذ علماء الإمامية لإجازات من علماء أهل السنّة، بل قاموا برواية الآثار الأصيلة والهامة لأهل السنّة عن علماء أهل السنة أيضاً، مع فارق أن تلك الإجازات تخلو من التصريح بتظاهر علماء الإمامية بأنهم من الشوافع عند أخذ الإجازة.

ولكنْ طبقاً للشواهد المتأخِّرة، من قبيل: ذات الطلب المكتوب من قِبَل الشهيد الأول من ابن الجزري ـ حيث كانت هناك علاقة صداقة وصحبة بينهما، بتصريح ابن الجزري ـ تمّ تعريف الشهيد لنفسه بأنه شافعي.

كما أن تحليل الشيخ جعفر المهاجر لسبب استشهاد الشهيد الأول، طبقاً لرواية متأخِّرة في الحد الأدنى ـ إذا اعتبرنا صحّتها ـ يختلف عن الشيء الذي ذكره، وتحدَّثنا عنه بالتفصيل في موضعٍ آخر[١٦].

لقد كانت القوّة والمتانة العلمية لمؤلَّفات الشهيد الأول بحيث أضحت بعد استشهاده ـ إلى جانب المؤلَّفات الأصلية لعلماء الحِلّة ـ موضع اهتمام علماء جبل عامل من حيث استنساخها وتدريسها.

وقد أشار الشيخ المهاجر[١٧] ـ مصيباً ـ إلى الازدهار العلمي في جبل عامل بعد الشهيد الأول، منوِّهاً في ذلك إلى الأهمّية والدور المؤثِّر الذي لعبه تلامذة الشهيد الأول في هذا الشأن.

أما الفصل الأخير ـ وهو الأكثر تفصيلاً ـ من هذا الكتاب[١٨] فيبحث في

المراكز العلمية والشخصيات البارزة في مختلف مناطق جبل عامل بعد استشهاد الشهيد الأول إلى استشهاد الشهيد الثاني. وقد تمكّن الشيخ المهاجر من التعريف بالشخصيات والمراكز العلمية في جبل عامل في تلك الفترة من خلال الإجازات المنقولة في قسم كتاب الإجازات من بحار الأنوار على نحوٍ جيّد.

ومع ذلك لم يَخْلُ هذا الفصل الأخير من بعض الأخطاء. ومن ذلك ـ مثلاً ـ: ما نراه في الصفحة رقم ٢٥٦، حيث يتم التعريف بابن أبي جمهور الأحسائي بوصفه أخبارياً؛ أو يعزى تاريخ وفاة السيد حسن بن جعفر الكركي الأطراوي إلى العام ٩٣٩هـ خطأً؛ إذ إن تاريخ وفاته الصحيح يعود إلى السادس من رمضان سنة ٩٣٦هـ؛ وهكذا الأمر بالنسبة إلى تاريخ وفاة عليّ بن هلال الكركي، المعروف بـ (المنشار)، حيث ورد أن وفاته كانت سنة ٩٨٣هـ، والصحيح أنها كانت في عام ٩٨٤هـ[١٩].

وقد ذكر الشيخ المهاجر ـ في معرض بحثه حول المراكز العلمية في جبل عامل ـ بحثاً تفصيلياً حول جُباع أو جُبَع، بوصفها مسقط رأس الشهيد الثاني وعددٍ آخر من الفقهاء البارزين في جبل عامل[٢٠]. ومن العلماء المذكورين في هذا البحث هو زين الدين بن عليّ بن أحمد، المعروف بـ (ابن حاجة)، والذي اشتهر بعد استشهاده على يد السلطات العثمانية في الثامن من شعبان سنة ٩٦٥هـ بـ (الشهيد الثاني)، وكان فذّاً في مقامه ومنزلته.

وفي ما يتعلق ببيان وتحليل السبب الذي حمل الشهيد الثاني على السفر إلى (إسطنبول) سنة ٩٥٢هـ ذهب الشيخ المهاجر[٢١] ـ بسبب غفلته عن التقليد العلمي الذي كان شائعاً بين علماء الشام في التصدّي للتدريس والاستفادة من موقوفات المدارس ـ إلى القول في بيان سبب سفر الشهيد الثاني إلى إسطنبول: «كل شيء يدلّ على أنه سعى ـ من هذا السبيل ـ إلى تأسيس نَمَطٍ من العلاقات بفقهاء السلطة ورجالها؛ عسى أن يصل إلى تحرير موقف الدولة من عقدتها التاريخية منه بوصفه أعلى فقهاء الشيعة في الشام شأناً في زمانه، ومن جُباع بوصفها المركز العلميّ الرئيس»[٢٢].

وفي الحقيقة، وطبقاً للقرائن الأخرى، علينا أن نعلم بأن الشهيد الثاني من خلال العمل بمبدأ التقيّة، وتعريف نفسه بوصفه فقيهاً شافعياً، قد تمكّن في

إسطنبول من الحصول على منصب التدريس في المدرسة النورية. وإنه في الرسالة التي كتبها هناك في عشرة علوم قد أشار ـ على القاعدة ـ إلى أساتذته من أهل السنّة، ولا سيَّما الفقهاء البارزين من الشافعية في القاهرة، ويجب أن يكون قد عرّف عن نفسه بوصفه فقيهاً شافعياً.

ويبدو أن الذي دعا الشهيد الثاني إلى السفر إلى القسطنطينية ـ الذي هو على حدِّ تعبيره مخالفٌ لمقتضى العقل السليم ـ، ومطالبته بالحصول على منصب التدريس في إحدى مدارس الشام، يجب أن يكمن في الحاجة إلى نفقات الحياة له ولتلاميذه[٢٣]. لقد كانت المدارس بشكلٍ عام تعتمد على أوقاف حدَّد فيها الواقفون المؤسسون للمدارس شروط التدريس والأملاك الموقوفة على تلك المدرسة؛ من أجل توفير ما يحتاجه المدرسون[٢٤].

لقد منحتنا الترجمة الفارسية السلسة لهذا الكتاب نصّاً جديراً بالقراءة، وعلينا لذلك أن نتقدَّم بالشكر الجزيل لشخص المترجم المحترم؛ إذ تمكَّن من نقل النصّ من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية بشكلٍ دقيق، رغم وجود بعض الهَنَات البسيطة في ما يتعلَّق بإرجاع بعض الضمائر، كما في الصفحتين ٢٦٠، ٢٦٦؛ حيث أرجع الضمير في الحالة الثانية إلى الحسين بن محمد الحُرّ العاملي، والصحيح أنه يرجع إلى المحقِّق الكركي.

الهوامش

(١) على سبيل المثال: لم يتم البحث عن عالمٍ من جبل عامل، وهو محمد الشمسطاري، نسبةً إلى قرية شمسطار الواقعة في البقاع بين بعلبك وزحلة؛ إذ لم يَرِدْ الحديث عنه في قسم الإجازات من بحار الأنوار أو كتب التراجم. وهو سبط شمس الدين محمد بن عبد العالي، المعروف بـ (ابن نجدة الكركي)، تلميذ الشهيد الأول. وجدّه ابن نجدة المتوفّى في شعبان من سنة ٨٠٨هـ. والشمسطاري نفسه قد توفّي في آخر ليلة (سرار) من صفر سنة ٨٧٤هـ. وكان يمارس التدريس في قرية شمسطار، وقد قصده بعض علماء إيران من أستراباد لقراءة بعض النصوص الفقهية عنده، وحصلوا منه على إجازاتٍ في الرواية، ومع ذلك لم يَرِدْ اسمه في كتب التراجم الشيعية، وإن الشكل الصحيح للقبه

المشتهر به، أعني (الشمسطاري)، بسبب عدم التعرُّف عليه قد ورد في مصدر أو مصدرين بشكلٍ مصحّف (انظر: بحار الأنوار ١٠٤: ٢٨، نقلاً عن: مجموعة الجباعي. فقد أخطأ الذين صحَّحوا كتاب بحار الأنوار عند تصحيحهم لاسمه، وقرأوا لقب الشمسطاري خطأً (السميطاري)، ونوَّهوا في الهامش إلى أنهم لم يعثروا على اسمه في المصادر). تكمن أهمية الشمسطاري في إثبات الأهمية العلمية لجبل عامل قبل العصر الصفوي، وسفر العلماء من المناطق الأخرى للاستفادة من مجالس درسه. ولم تَردْ المسائل الأخيرة إلاّ في هوامش بعض المخطوطات.

(٢) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ٢٧ ـ ٤٤.

(٣) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ١٣ ـ ١٤.

(٤) تكمن أهمية القصص والحكايات الشعبية في كونها تؤلِّف جانباً من الهوية الجماعية، والتي يقوم الشيخ الحُرّ العاملي أحياناً بإدراجها ضمن كتاب (أمل الآمل)، دون الالتفات إلى أهمّيتها من هذه الناحية، والاستناد إليها أحياناً. (انظر للوقوف على هذه الموارد: بعض المسائل الواردة في مقدّمة أمل الآمل ١: ١٥ ـ ١٦). إن التقرير الذي أورده الشيخ الحُرّ العاملي في خصوص استشهاد الشهيد الثاني (أمل الآمل ١: ٩٠ ـ ٩١) يعتبر نموذجاً هامّاً لتلفيق الحقيقة بالخيال القصصي، فهو يشتمل على جميع العناصر المكوِّنة للقصة من الثابت والمتحوِّل والمتغيِّر التي يذكرها سعيد يقطين في معرض بحثه حول القصص في الموروث الإسلامي بوصفها من أركان القصة، وعليه فإن هذه الظاهرة تحتاج إلى تحليل مستقل. انظر: سعيد يقطين، الكلام والخبر، مقدّمة للسرد العربي: ١٧٩ فما بعد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

(٥) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ٣٨ ـ ٣٩.

(٦) لقد أورد الشهيد الثاني نفسه في كتاب الرعاية في علم الدراية: ٤٠٢ ـ تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، قم، ١٤٣٣ ـ ١٣٩٠هـ.ش ـ بحثاً في خصوص كيفية بيان الانتساب إلى الأمكنة، وقال في الإشارة إلى ذكر الانتساب إلى القرى: (والساكن بقرية بلد ناحية إقليم يُنسب إلى أيّها شاء: القرية والبلد والناحية والإقليم. فمَنْ هو من أهل جبع ـ مثلاً ـ له أن يقول في نسبته: الجبعي أو الصيداوي أو الشامي، ولو أراد الجمع بينهما، فليبدأ بالأعمّ، فيقول: الشامي الصيداوي الجبعي).

(٧) انظر: قطب الدين موسى بن محمد اليونيني، ذيل مرآة الزمان المجلد الثالث: ٤٣٥ (حيدر آباد دكن، ١٣٨٠ ـ ١٩٦٠). إن عدم اشتهار جبل عامل بوصفها ناحية من نواحي الشام، وشيوع تعابير أخرى في الإشارة إلى مناطق لبنان، من قبيل: جبل لبنان، يمكن أن يكون من أسباب عدم استعمال العاملي في الإشارة إلى جبل عامل. فقد تحدّث اليونيني ـ على سبيل المثال ـ في ذيل وفيات سنة ٦٥٨هـ عن أبي الخير مخلص الدين مبارك بن يحيى بن مبارك بن مقبل الغساني الحمصي، وهو من العلماء الشيعة الذين يسكنون في حمص، وأشار إلى أنه بعد سماعه خبر اقتراب الجيش المغولي في ربيع الأول من سنة ٦٥٨ غادر حمص، والتجأ إلى جبل لبنان، وأقام في بعض قراها، حيث توفّي هناك. (ذيل مرآة الزمان ٢: ٣٦ ـ ٣٧).

(٨) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ٨٥ ـ ١٤٣.

(٩) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ١٠٧ ـ ١٢٢.

(١٠) انظر: محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ١٥: ٣٨١ ـ ٣٨١، تحقيق: بشّار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م. وانظر أيضاً بشأن نجيب الدين الأسدي: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، كتاب الوافي بالوفيات ٢٤: ١٢١، باعتناء: محمد عدنان البخيت ومصطفى الحياري، بيروت، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م. وقد نقل الصفدي البيت الأول من الشعر الشهير لإبراهيم بن حسام أبي الغيث في رثاء نجيب الدين. وفي ما يتعلق بابن حسام والهجوم على مكتبته والاستيلاء عليها بيدي الشيخ المهاجر عدم علمه بذلك. ويحتمل أن يكون ذلك راجعاً إلى الشعر الذي أنشده بعد إعلان تشيُّع السلطان محمد خدا بنده سنة ٧١٠هـ. وربما كان الصفدي قال نقلاً عن ذيل مرآة الزمان أنه بعد إعلان السلطان محمد خدا بنده تشيُّعه نظم جمال الدين إبراهيم بن حسام ـ الذي كان يقطن في قرية مجدل سليم من ضواحي صفد ـ شعراً في مدحه، وقد ذكر الصفدي نصّه بنفسه. انظر: الصفدي، كتاب الوافي بالوفيات ٢: ١٨٥ ـ ١٨٦. لا نمتلك الكثير من المعلومات بشأن تأثير الإعلان عن تشيُّع السلطان محمد خدا بنده على المجتمعات التي كانت تستوطن الشام، ومع ذلك يبدو أن اشتهار هذه القصيدة الأخيرة، وموت السلطان خدا بنده سنة ٧١٦هـ، قد أدّى إلى هجوم جماعة على دار ابن حسام تحت ذريعة تشيُّعه، ونهبها والاستيلاء على كتبه، ولا سيَّما أنه قد صرّح في قصيدةٍ له ـ أشار فيها إلى نهب كتبه ـ بأن ذنبه يعود إلى التشيّع والتفقّه في فقه الشيعة. انظر: خليل بن أيبك الصفدي، أعيان العصر وأعوان النصر ١: ١٠٩ ـ ١١٠، حقَّقه: علي أبو زيد، ونبيل أبو عمشة، ومحمد موعد، ومحمود سالم محمد، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٧م. ثم إنه قد تكون لقصيدة ابن حسام في مدح السلطان محمد خدا بنده أهمية أخرى، من حيث إنه ربما كان أحد الأسباب التي دعَتْ بعض العلماء العامليين إلى أن التردُّد في السفر إلى إيران هو المصير الأليم الذي آل له السلطان محمد خدا بنده، والذي يجب أن تكون خاطرته المريرة قد ترسّخت في ذاكرة الشيعة في الشام، وكانوا يترقَّبون ما سيؤول إليه وضع سلاطين الصفوية في مواجهة الإمبراطورية العثمانية، قبل أن يتَّخذوا قراراً بالهجرة إلى إيران.

(١١) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ١٥١.

(١٢) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ١٥١ ـ ١٥٢.

(١٣) لقد كان علماء الإمامية من الذين يستوطنون الشام يعرِّفون أنفسهم ـ بشكلٍ عامّ ـ على أنهم من الشوافع، وكانوا يدرسون عند مشاهير فقهاء الشافعية في عصرهم، وأخذوا عنهم الكثير من إجازات الرواية والاجتهاد. فقد كان علماء الشيعة الإمامية بحاجةٍ إلى امتلاك إجازة في التدريس من أجل كسب معاشهم، والحضور في المدارس والتدريس ـ أي تدريس الفقه الشافعي طبعاً ـ، والانتفاع بأوقاف المدارس. وقد أورد القلقشندي في كتابه (صبح الأعشى ١٤: ٣٢٢ ـ ٣٣٥) بحثاً في خصوص الشكل الأدبي للإجازات المتأخِّرة، بعنوان: (الإجازات بالفتيا، والتدريس، والروايات، وعراضات الكتب ونحوها). كما كان بإمكان الإجازات الأخيرة أن تكون دليلاً دامغاً يمكن للشخص أن يحقن بواسطته دمه وينجو من القتل عند اتهامه بالتشيُّع. فعلى سبيل المثال: نجد نجم الدين أبا العباس أحمد بن محسّن بن ملي، المعروف بـ (الأنصاري البعلبكي الشافعي)، الذي كان في الأصل عالماً إمامياً، قد تسنّم الكثير من المناصب في الشام وحلب ومصر، والتي يجب أن تكون بعد حصوله على الإجازات من علماء

الشافعية في عصره من الذين ذكرت أسماؤهم عند التطرُّق إلى سيرته الذاتية. انظر للوقوف على سيرته الذاتية: قطب الدين موسى بن محمد اليونيني، ذيل مرآة الزمان ١: ٤٣٤ ـ ٤٣٧، دراسة وتحقيق: حمزة عباس، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٧م. وبطبيعة الحال قد يعمد علماء الإمامية أحيانا إلى التعريف بأنفسهم على أنهم حنابلة أو أحناف تبعاً للظروف والمناسبات. ومن ذلك مثلاً: العالم الإمامي أبو محمد قريش بن سُبيع العلوي، الذي قدم إلى بغداد وأقام فيها إلى حين وفاته سنة ٦٢٠هـ، وقد عرَّف نفسه مدّة إقامته فيها على أنه من الحنابلة (كان يُظهر التسنُّن وأنه على مذهب أصحاب الحديث)، وربما كان هذا هو السبب وراء تمكُّنه من الحصول على منصب الإشراف على مكتبة جبانة السلاجقة لفترةٍ من الزمن. انظر سيرته الذاتية في: الصفدي، الوافي بالوفيات ٢٤: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(١٤) انظر على سبيل المثال: كتاب الوزير المغربي أبي القاسم الحسين بن عليّ(٤١٨هـ) إلى الخليفة العباسي القادر بالله، والذي دافع فيه الوزير المغربي عن نفسه في دفع تهمة التشيُّع، وساق لذلك أدلة وشواهد من اتّباعه لأهل السنّة، بعد أن أشار إلى خدمة بعض أقربائه للخلافة، وذكر من جملة ما ذكر في هذا الشأن مجالسته لعلماء أهل السنّة ورواية كتبهم، من قبيل: موطأ مالك، وصحيح مسلم، وصحيح البخاري، وغير ذلك من الكتب، وأنه أخذها سماعاً من علماء أهل السنّة في روايته، متَّخذاً من ذلك دليلاً على بطلان اتهامه بالتشيُّع. انظر: ابن عديم الحلبي، بغية الطالب ٥: ١٦ ـ ١٧؛ إحسان عباس، الوزير المغربي أبو القاسم الحسين بن علي العالم الشاعر الناثر الثائر، دراسة في سيرته وأوجه ما تبقى من آثاره: ١٩٨ ـ ٢٠٠، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٨م.

وللوقوف على سنة التظاهر بالشافعية بين علماء الإمامية، انظر:

D. J. Stewart, "Taqiyyah as Parformance: the Travels of Baha' al-Din al-Amili in the Ottoman Empire (991 - 93 / 1583 - 85), "Princeton Papers in Near Eastern Studies 4 (1996): 1 - 70, reprinted in Stewart, et al. Law and Society in Islam (Princeton, New Jersey: Markus Wiener Publishers, 1996), pp. 1 - 70, idem, "Husayn b. Abd al-Samad al-Amili's Treatise for Sultan Suleiman and the Shi'I Shafi'I Legal Tradition, Islamic Law and Society 4 (1997), pp. 156 - 99; idem, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System (Salt Lake City: Utah University Press, 1998), pp. 61 - 109.

(١٥) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ١٥٢.

(١٦) انظر: محمد كاظم رحمتي، شهيد أول ومسأله شهادت أو، فصلية مطالعات تاريخ إسلام، العدد ٧: ١١١ ـ ١٣٢، السنة الثانية، شتاء ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).

(١٧) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ١٧٠ ـ ١٧١.

(١٨) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ٢٠١ ـ ٣٤٨.

(١٩) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ٢٦٠.

(٢٠) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ٢٨٠ ـ ٣٠٥.

(٢١) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ٢٩٦.

(٢٢) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: ٢٢٢.

(٢٣) إن الغفلة عن التقليد المتداول في الحقبة مورد البحث، والملحوظة في جميع مواضع كتاب الشيخ المهاجر، تمثِّل واحدة من الآفات الرئيسة في هذا الكتاب. وإن عجزه عن الوصول إلى نتائج مقنعة يعود في الحقيقة إلى هذا السبب. لقد كان الأشخاص في عصر الشهيد الثاني بحاجةٍ إلى شهادة تزكية وتعريف للتصدي إلى التدريس، وكان يطلق على تلك الشهادة مصطلح (العرض)، ويتم الحصول على تلك الشهادات من القضاة المنصوبين في المناطق التي يقطنها العلماء، حيث يعمل القضاة على تأييد هوية الأفراد، وتأكيد صلاحياتهم العلمية، ثم يحمل العلماء تلك التزكيات إلى قاضي العسكر في إسطنبول؛ كي يتسنى لكلّ واحدٍ منهم الحصول على منصب للتدريس في منطقةٍ ما، تبعاً لاعتباره ومكانته العلمية والاجتماعية التي يتمتَّع بها. أما الطريقة الأخرى للحصول على منصب التدريس فهي الرجوع مباشرةً إلى قاضي العسكر والعلماء في إسطنبول، وفي مثل هذه الحالة يتعيَّن على الشخص العالم أن يثبت جدارته العلمية؛ ليتمكن بعد ذلك من الحصول على موافقة قاضي العسكر ليتولّى منصب التدريس في منطقةٍ ما. وفي هذه الحالة يجب على الأشخاص بشكلٍ عامّ أن يكتبوا رسائل لإثبات كفاءتهم العلمية. وفي تلك الحقبة كان يتمّ تدوين تلك الرسائل تحت عنوان: (أنموذج العلوم)، وهي طريقة أدبية كانت شائعة في حينها لكتابة مثل هذه الرسائل؛ من أجل الحصول على المناصب. وإن الرسالة التي تحدّث عنها ابن العودي، وقال: إنها في عشرة موضوعات من المسائل العلمية، وإن الشهيد الثاني كان قد ألَّفها للتصدي لمنصب التدريس في إسطنبول، إنما هي في الحقيقة أثرٌ أدبي من نوع (أنموذج العلوم). وفي هذا النوع من الرسائل يعمل العلماء قبل كل شيء على التعريف بأنفسهم وأساتذتهم، وبعد ذلك يكتبون في عشرة موضوعات علمية، انظر:

Reza Pourjavady, “Muslih al-Din al-Lari and His Samples of the Sciences 43 3 - 4 (2014), 292 - 322.

(٢٤) من ذلك ـ على سبيل المثال ـ: ما ذكره اليونيني (ذيل مرآة الزمان ١: ١٦) في أحداث سنة ٦٥٤، عند الحديث عن السيرة الذاتية لمظفَّر الدين إبراهيم بن أيبك حاكم صرخند، الذي أوصى أن يدفن في المدرسة المطلة على ميدان الظاهر في دمشق (والتي كان وقفها على أصحاب أبي حنيفة). وربما حدث تنافس محموم من أجل التصدي لرئاسة هذه المدارس، وكان البعض يعمد أحياناً إلى إخفاء عقد وقف المدارس، ويمنعون حضور علماء سائر المذاهب السنّية الأخرى. ومن ذلك: ما حدث بالنسبة إلى المدرسة النورية في مدينة بعلبك في فترة سيطرة الشوافع من أسرة بني عصرون على المدينة، فمنعوا الحنابلة من التدريس والاستفادة من موارد أوقاف المدرسة، بحجّة أن المدرسة موقوفة على الشافعية حَصْراً. وكانوا قد أخفوا وثيقة وَقْف المدرسة أيضاً. وحتّى بعد العثور على وثيقة وقف المدرسة سنة ٦٦٤هـ لم يتمكَّن الحنابلة من الدخول إلى هذه المدرسة، إلاّ بعد الكثير من النزاعات، والاستعانة بغير واحدٍ من العلماء والأمراء. (اليونيني، ذيل مرآة الزمان ٢: ٣٣٧). وعليه من خلال الالتفات إلى وثيقة وَقْف المدرسة النورية يجب أن يكون الشهيد الثاني قد تمكَّن من الحصول على إذن بالتدريس فيها بوصفه عالماً شافعياً.

قسيمة الاشتراك

مجلّة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك:..

العنوان الكامل:...

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداءً من:..

المبلغ: .... عدد النسخ:..

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد **١٠٠ دولار** ☐ للمؤسسات **٢٠٠ دولار** (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

⋗ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ⋗سوريا ١٥٠ ليرة ⋗الأردن ٢,٥ دينار ⋗الكويت ٣ دنانير ⋗العراق ٣٠٠٠ دينار ⋗الإمارات العربية ٣٠ درهماً ⋗البحرين ٣ دنانير ⋗قطر ٣٠ ريالاً ⋗السعودية ٣٠ ريالاً ⋗عمان ٣ ريالات ⋗اليمن ٤٠٠ ريال ⋗مصر ٧ جنيهات ⋗السودان ٢٠٠ دينار ⋗الصومال ١٥٠ شلناً ⋗ليبيا ٥ دنانير ⋗الجزائر ٣٠ ديناراً ⋗تونس ٣ دنانير ⋗المغرب ٣٠ درهماً ⋗موريتانيا ٥٠٠ أوقية ⋗تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ⋗قبرص ٥ جنيهات ⋗أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Nosos Moasera

Th 12 YEAR – NO. 47 , Summer 2017 - 1438

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net